

R96

A.U.B. LIBRARY

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT





Conf. 9/11/1953

104
R96PA
c.1

مشاكل الفلسفة

تأليف

الفيلسوف الانجليزي المعاصر

برنارد رسل

أستاذ الفلسفة بجامعة لندن وكاليفورنيا ونيويورك

نقله الى العربية

محمود ابراهيم محمد

مدرس بدار المعلمين الابتدائية

عبد العزيز البسام

عضو البعثة العراقية بجامعة لندن

طبع هذا الكتاب ست عشرة مرة باللغة الانجليزية وترجم الى جميع

اللغات الحية

حقوق الطبع محفوظة للمترجمين

الشمس

قرشا

٢٥

فلا

٢٥٠

طبع بمطبعة الشعب سنة ١٩٤٧

Cat. 9/10/1/53

المؤلف



برتراند رسل

الاهم

الى الذين ناصرون الفكر الحر تقدم هذا الكتاب

المعربان

الفهرست

الصفحة	المقدمة	فصل
١	الحقيقة والظاهر	(١)
١١	وجود المادة	(٢)
٢١	طبيعة المادة	(٣)
٢٩	المذهب المثالي	(٤)
٣٧	المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف	(٥)
٥٠	في الاستقراء	(٦)
٦٠	في معرفتنا الباديء العامة	(٧)
٧١	كيف تكون المعرفة الاولية ممكنة	(٨)
٨٠	علم الكليات	(٩)
٨٩	معرفتنا بالكليات	(١٠)
٩٨	في المعرفة البديهية	(١١)
١٠٥	الحق والباطل	(١٢)
١١٦	المعرفة والخطأ والرأي المحتمل	(١٣)
١٢٦	حدود المعرفة الفلسفية	(١٤)
١٣٧	قيمة الفلسفة	(١٥)

مقدمة المحرب

بعد برتراند رسل من أكبر فلاسفة العصر الحاضر ، ومن العسير علي وأنا أقدمه الي القراء أن أعرض حياته واضحة المعالم بيثة السمات ، لأنها حياة ضخمة حافلة بثتى الصور والألوان ، حياة تشعبت في كل جوانب الحياة فسمت في آفاق العلوم النظرية وغاصت في خضم الحياة العمالية فصلبت بنار التقاليد والعادات ولكنها بقيت نقية الجوهر كريمة العنصر ، لم يضعفها القصور الانساني ، ولم يشوه من جمالها هذا الصراع العنيف .

إن الرجل العظيم يدفع ثمن عظيمته غالباً بمتدار ما تسمو به مواهبه ، ولقد دفع برتراند رسل ثمن عبقريته ضيقاً وضنكاً وجفاءً ووحشة ولكنه احتفظ بأثمن ما يحتفظ به امرؤ لنفسه ، احتفظ بكرامته فلم يبيعها في سوق المطامع والشهوات .

لقد نسيء له في الأجل وفسح له في العبقرية فأنتج للعالم تراثاً خالداً وقدم للحضارة ثمراً شهباً ومكن لسלטان العقل وكشف للناس عن قيم الحياة الصحيحة .

ولقد يقول بعض الناس إن رسل شط في بعض آرائه الاجتماعية والدينية وصارع العقائد الموروثة ، وقد يكونون على حق فيما يقولون ، ولكن ذلك لا يفض من مكانته ، فشان الفلاسفة أن ينطلقوا من القيود التي تغل التفكير وهم بهذا الانطلاق يبنون ويهدمون ولكنهم لا يهدمون بدافع الأهواء والنزوات بل بدافع التفكير المجرد ، وهذا ما يشجع لهم عند المنصفين من الناس .

لقد حاولت أن أرسم لهذا الفيلسوف صورة عامة ، وأن أعرض لبعض

السمات البارزة فيه لعل القاريء العربي الذي لم يتبع له أن يتصل به عن طريق مؤلفاته يستطيع بهذه الصورة أن يتمثل شخصيته ويتبين فلسفته ، على أنى لا أكتفم القاريء أن يراند رسل يتطاب دراسة مستفيضة فهو فيلسوف رياضي ألف في الفلسفة العامة وفلسفة الاجتماع فبحث في الدين والحرب والأسرة والسلطان والمرأة والحرية والتربية والأخلاق وهو في كل بحث واسع الأفق وحبب الجوانب عميق الفكرة حر النزعة صريح العبارة قوي المراسم .
واعلي أستطيع أما أو غيري يوما ما أن أتناول آثاره العلمية باليسر والأفاضة حتى يجد القاريء العربي بين يديه هـذه الذخيرة الحبية من ثقافة هذا العصر .

يبلغ رسل الآن الخامسة والسبعين فقد ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٧٢ من أشرق الأسر الانجليزية فهو حفيد اللورد جون رسل أحد سراء الانجليز ، ورئيس وزارتهم على مبدأ حزب الأحرار . ولكنه أصيب باليتم في الثالثة من عمره بفقد أبيه وقد كان أبوه من أحرار الفكر فأوصى قبل وفاته أن يرثي إبنه تربية استقلالية وأن يجنب انحرافات السائدة حتى يتحرر عقله من جميع القيود الموروثة ، وعين قيمين على ابنه من أحرار الفكر في إنجلترا ليقوما بتنفيذ وصيته ، ولكن المحاكم رفضت وصيته وحكمت بأن يرثي على الدين المسيحي ، على أنه استطاع فيما بعد أن يتحرر من سلطان الكنيسة وانقلب من أشد المناهضين لها . وقد أتقن وهو صغير اللغتين الفرنسية والألمانية ، وفي سنة ١٨٩٠ إنتقل إلى the trinity college في كبرج فأظهر فيها نبوغا عظيما وأحرز درجتها في الفلسفة من مرتبة الشرف الأولى فاختر للمحاضرة فيها سنة ١٨٩٥ وقد تزوج من أليس برسال في عام ١٨٩٤ وفي السنة نفسها إشتغل ملحقا بالسفارة

الانجليزية في باريس ثم سحب زوجته الى برلين فدرس بها الديمقراطية الاجتماعية ثم رجع الى انجلترا وعاش هو وزوجته في كوخ صغير بالقرب من haslemere وانكب على دراسة الفلسفة حتى حدقها وألم بدقائقها ، وفي سنة ١٩٠٠ زار باريس ليشهد المؤتمر الرياضي بصحبة صديقه الحميم الفرد هوايتهد الذي صار فيما بعد أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد وقد كانت هذه الزيارة نتائج هامة ، في اتجاهاته المستقبلية ، ففي هذا المؤتمر شهد براعة الطلاب الايطاليين في الرياضيات بفضل أستاذهم الكبير بينو ، فعكف على مؤلفات هذا الأستاذ حتى برع في الرياضيات في وقت قصير وألف أول كتبه الهامة (مبادئ الرياضيات) سنة ١٩٠٣ the principle of mathimatics ثم اشترك مع زميله الفرد هوايتهد في دراسة المنطق لرياضي لبينو وفرج مج وتوسعا فيه حتى استطاعا أن يخرجامعا كتاب المبادئ الرياضية *prencipa mathimatica* سنة ١٩١٠ ، وكان يعيش في خلال هذه المدة في بيت صغير على مقربة من أكسفورد راضيا بالكفاف إلا أنه كان كثير الترحال فأفاد من وراء ذلك كثيراً من التجارب العلمية والاجتماعية ، على أن الحياة دفعت برسل في خضمها المتلاطم فصارع وصورع وناهض ونوهض وأصابه من وراء ذلك ما يصيب الرجل المار حين يشهر فكرته ويتقبل دونها الطعنات .

كان مستر تشمبرلان رئيساً للوزارة واضطربت في عهده الظروف الاقتصادية وقامت الحكومة بتحديد الأسعار ، فانصرف برسل من الفلسفة الى السياسة وخاض غمارها وأخذ ينتقد سياسة الحكومة ويقارعها بالمنطق السليم والحجة الدامغة ، وكان يدلي بأرائه في الحياة الاقتصادية فبقيم نظرياته على أسس منطقية مسلمة فكسب الرأي العام البريطاني ولم تستطع سهام النقد أن تنال منه شيئاً وفي هذه الاثناء اتجه الى الاصلاح الاجتماعي فأخذ يحارب التقاليد التي لا تلتئم

مع تطور العقل البشري ونضج الوعي الاجتماعي ، ولقد جره ذلك الى إعلانه الحرب على رجال الكنيسة وأخذ ينتقد كثيراً من الأساليب الدينية ولم تكن العقيدة المسيحية نفسها بمنجاة من نقده فكثير خصومه وخصوصاً رجال الدين ورجال الحكم .

ظهر أثر هذه الخصومة في حياته حين رشح نفسه للنيابة على مبادي حزب الأحرار سنة ١٩١٠ وكان على وشك أن يفوز بالنيابة ولكن أحد خصومه طلب منه أن يعد الجمهور بالذهاب الى الكنيسة كل أسبوع فرفض رسل أن يعطي وعداً بذلك فرسب في الانتخاب بسبب هذه المكيدة وانتخب شخص آخر صار وزيراً بعد انتخابه .

وظهر أثر هذه الخصومة أيضاً حين دعته جامعة كبرديج ليحاضر في كلية التليث ولكنها لم تعينه (رقيقاً) بل (محاضراً) والفرق بين الرفيق والمحاضر أن للرفيق صوتاً في إدارة المعهد ولا يصح فصله إلا لأسباب وجيهة ، وكان الاعتراض الذي أخذت به الكلية أن الأساتذة الدينيين خشوا أن ترجح برسل كفة اللادينيين ونجم عن ذلك أن الكلية فصلته سنة ١٩١٦ حينما طارض قانون التجنيد الاجباري وانتقد الحرب وحمل على رجال الحكم باعتبارهم مشغلي أوارها لتحقيق مظالمهم وإشباع شهواتهم ، ولم يرجع الى وظيفته إلا بعد أن شبعت شهوة الناس من الفتك والدماء ولم يفصل من وظيفته فحسب بل حكم عليه بغرامة قدرها مائة جنيه لكتابه منشوراً سياسياً ، ولما كان في عمر مالي بيعت مكتبته في المزاد العلني وفاء الغرامة ، ولقد حز في نفسه أنه فقد كثيراً من المؤلفات النيسة والراجع الضخمة التي بذل الجهد والمال في جمعها ، وبفصله من جامعة كبرديج دعته جامعة هارفرد بأمرينكا ليحاضر فيها ولكن الحكومة رفضت أن تعطيه جواز سفر ، ولما ضاقت به الحال أخذ يلقي سلسلة محاضرات

تحت عنوان المثل العليا السياسية political ideals وقد نشرت هذه المحاضرات في أمريكا سنة ١٩١٨ ولكن السلطات الحربية الانجليزية منعتها من دخول إنجلترا وصادرتها بعد ذلك ، وفي هذه السنة ١٩١٨ نشر مقالا سياسياً لم ترض عنه السلطات فحُكم عليه بالسجن ستة أشهر فألف في - جنبه كتابه الشهير مقدمة الى الفلسفة الرياضية وقد نشره سنة ١٩١٩

على أن هذا الجهاد العنيف لم يصرفه عن - الأليف الفلسي فقد ألف أول كتبه فلسفية (مشاكل الفلسفة) سنة ١٩١١ وثانيتها (معرفتنا بالعالم الخارجي) سنة ١٩١٤ وثالثتها (تحليل العقل) سنة ١٩٢١ ورابعها (الفلسفة) ٢٦ - ونعرض لها بالتحليل فيما بعد .

وفي سنة ١٩٢٠ ذهب الى الصين بدعوة من جامعة بكين ليحاضر في الفلسفة ولكن المرض اشتد عليه حتى أشرف على الموت ولكن الأطباء الألمان أنقذوا حياته بعد أن نشرت الصحف اليابانية خبر موته .

وفي سنة ١٩٢١ ذهب الى روسيا ودرس الحياة السياسية والاجتماعية وبعد رجوعه منها ألف كتابه (البلشفية عملياً ونظرياً) .

وقد تزوج للمرة الثانية من دورا بلاك سنة ١٩٢١ وعاش معها ست سنوات في منزل متواضع في شيلز وكان يعيش عن طريق الصحافة والتأليف والمحاضرات فأخرج مؤلفات كثيرة ومختلفة في السياسة والاقتصاد والتعاليم والدين والفلسفة والاجتماع وكلام مؤلفات تشهد له بعمق التفكير وطول الأناة مع ما يبدو عليها من نسق علمي رائع .

وقد أنشأ هو وزوجته مدرسة للأطفال ما بين عامي ٢٤ ، ٢٧ يدرس في هذه الفترة غرائز الأطفال وطرائق التعليم والتربية وألف بعد ذلك كتباً في التربية والتعليم تعد الآن من خير الراجع للمهتمين بشؤون التعليم .

وفي سنة ١٩٢٧ دعته جامعة كاليفورنيا ليجاضر فيها فذهب إليها فـكث
بها فترة ثم عاد إلى إنجلترا وحاضر في جامعة لندن مرة ثانية ، وفي سنة ١٩٤٠
ذهب إلى الولايات المتحدة وحاضر في جامعة نيويورك وكاليفورنيا .
وآخر كتاب أصدره تاريخ الفلسفة الغربية منذ نشأت إلى اليوم كتبه وهو
في الخامسة والسبعين من عمره ويقول في مقدمته أن هذا الكتاب سيكون خاتم
كتبي فأنا الآن أعيش برثة واحدة وأصبحت لا أقوى على متاعب التأليف
وهو الآن يحيا حياة الشيخوخة المتوجة بجلال العلم ونغار العمل وخصوية
العمر وصمو الفكر ،

إن هذه الحياة الكريمة خير مثل للشباب انتوئب فهي تاريخ الكفاح الحر
في القرن العشرين ، وإن إنجلترا التي آذته وجفته ردت له اليوم اعتباره وأصبح
مثلا عاليا لنهوقها الثقافي وهالك بعض مؤلفاته وتاريخ تأليفها .

١٩٠٣	١	مبادئ الرياضيات
١٩١١	٢	مشاكل الفلسفة
١٩٣٠	٣	لذة السعادة
١٩٣١	٤	مدرج العلوم
١٩٣٦	٥	الطريق إلى الحرية
١٩٣٧	٦	المدخل إلى الفلسفة الرياضية
١٩٣٨	٧	القوة
١٩٢٠	٨	الباشفية عملياً ونظرياً
١٩٢١	٩	التحليل الاجتماعي
١٩٢٦	١٠	دع الناس يفكرون
١٩٢٦	١١	تحليل العقل
١٩٢٧	١٢	الفلسفة
١٩٢٩	١٣	التربية
١٩٤١	١٤	المدخل إلى المعنى والحق
١٩٤٥	١٥	تاريخ الفلسفة الغربية
١٩٢٩	١٦	تحليل المادة
	١٧	الزواج والاخلاق

هذا عدا بعض الكتب التي لم أستطع الحصول عليها

﴿ آراؤه الاجتماعية ﴾

بدأ رسل حياته بالاكباب على الفلسفة النظرية فأخذ يبحث في المجردات والبتافيزيقا ، ولكن نشوب الحرب العامة الأولى صرفه عن البحوث النظرية البحتة وفذف به في خضم الحياة العملية ، فتحوّلت اتجاهاته من علم الحقيقة البرأ من الآفات والأهواء إلى عالم الواقع الشوب بالنقص والضعف الانساني ، ولقد كان هذا التحول صدمة عنيفة لعقله وقلبه لأنه وجد نفسه في عالم جديد يتطلب كفاحا مرا وجهادا شاقا ، وجد المآسي البشرية تمثل أمام ناظره ، وجد الناس يسرون بشهواتهم ويندفعون بغرائزهم ، فيتنافسون في الشر ويخبون في الفتنة ، وجد الجمهور لاعقل له كما يقول جستاف لوبون ، فالآراء التي يعتنقها الناس اكثرها زائف مكنتها في نفوسهم الدطيات الباطلة وأساليب التعاليم الفاسدة ورغبة رجال الحكم في السيطرة ، وحب رجال الدين للفخار الكاذب ، كل ذلك أثار طبيعته الوادعة وخياله المخلق الى طبيعة ثائرة ونفس متمردة ، فشهرا أسلحته وبدأ يصول في الميدان وكما تكسر سلاح شهر آخر ، حتى ضاق بالحياة وضقت به ، ونال منها ونالت منه ، ولكن عناصر نفسه كانت أقوى من عناصرها ، وسلطانه كان أقوى من سلطانها ، وانتهى كفاحه بهدنة الشيخوخة ، بعد أن قضى اربعين سنة يحاضر في الجماعات وينشر في الصحف ويؤلف الكتب ، حتى خلف للبشرية ثروة نفيسة من الآراء الحرة كان لها وسيكون أعمق الأثر ،

كان لابد لهذا الفيلسوف أن يبعث عن العلل الخفية لهذا الشقاء الانساني وبعد الدراسة العميقة وجد أن هذه العلل تتمثل في رجال الحكم ورجال الكنيسة وأساليب التعليم ، فأخذ يناهض كل علة ماوسعته المناهضة ، فصوب سهام نقده للحكومة ورجال الدين ونظم التعليم وبذلك انقلب اشتراكيا متطرفا .
أما الحكومة في رأيه فهي جماعة تسمى للمجد الكاذب والفخار الزائف تستبد

بها شهوة السلطان ، ففسخ الجماهير لما آربها ، وتقودهم الى الموت تحقيقا لرغباتها
عارض الحكومة حين سنت قانون التجنيد الاجباري وعده افتئاتا على حقوق
الشعب ، وتنفيذا لشهوات جامحة ، فأخذ يكتب في الصحف منفرا من الحرب
داعيا الى السلم منتقدا لسلوك الحكومة ومهيبا بالمفكرين وأصحاب الآراء الحرة
أن يناهضوا هذه المجازر البشرية وأن يطفئوا هذا الآتون المستمر بجهاجم الشباب
البريء وفي هذا يقول « ولأول مرة في حياتي وجدت شيئا يشغل طبيعتي بأسرها
وذلك أن اشتغالي بالمجردات من قبل كان قد ترك غرائزي الاجتماعية دون
ما يكفيها ، إن الفطرة الوالدية التي لم تكن محققة في وقتئذ ، حملتني على أن
أغضب وأنظر لمنظر شبان أوروبا يخذعون ويساقون الى الجزرة لأشباع الشهوات
الشديدة التي تكنتسح صدور كبارهم واستقامت الفكرية منعتني من
تصديق الخرافات التي اتخذتها الدول التجارية عندنا تسوغ به إثارة الفتن ، والواقع
أن المفكرين الذين صدقوا هذه الخرافات كانوا قد تخلوا عن عملهم الصحيح لينعموا
بالشعور بأهم واحد من القطيع ، وهذا كان في نظري عملا غير شريف ، لأنه
إذا كان المفكر يعمل في المجتمع فله الاحتفاظ بحكم هادي مجرد حين
ثورة العواطف والشهوات ، ولكنني وجدت أكثر المفكرين لا يثقون بفائدة
العقل الا في أيام السلم . »

ولقد رأي أن أساس الفوضى الدولية والحروب المستمرة هو (طبيعة الخوف)
فهذا الخوف هو أساس كل نزاع اقتصادي ، وهو الذي يجعل الناس يستأثرون
بالسلطة والقوة ، فكل امة تريد أن تسلط لانها تخشى أن تستخدم غيرها
سلطانها لعدم سلطانها .

والقيم الأدبية مستقرة في الأفراد لاني الجماعات فسلطان الدولة اكبر مهدد
لمادة المرء لأن التهييج الاجتماعي يسير بالناس سيرا أعمى وراء زعيم يغتتم الفرصة

ليقيم نفسه طاغية

ولقد وصل رسل الى نظرية جديدة في علم الاجتماع وهي ان (السلطان فكرة أساسية في علم الاجتماع كالطاقة التي هي فكرة أساسية في علم الطبيعة ، والسلطان كالطاقة يبدو في أشكال متباينة كالثروة والسلاح والمعتقدات والسلطة الحكومية والتأثير في آراء الغير وليس من الصحيح أن يعالج شكل من أشكال السلطان بمزول عن الشكل الآخر بل لا بد من معالجتها مجتمعة لأن لكل شكل طابعا على شكل آخر .

وكما نهد الحكومة ومظاهر السلطان فقد رجال الكنيسة لانهم يلصقون بالدين كثيرا من مظاهر الوثنية وانحرافات التي تصدر العقول وتشل الأفكار وتغل العواطف ويرى أن رجال الدين لا تنقل شهوتهم في السلطان عن شهوة رجال الحكم فهم يفتنون بالمرصاد للآراء الحرة يقاومونها لانها جديرة بالمقاومة بل لأن في شيوعها تمكيننا لسلطان العقل الذي يجانب كثيرا من تعاليمهم الموضوعية وأساطيرهم الموروثة وهو مع ذلك لا يرفض الدين جملة بل يعتقد أن الدين قدم للبشرية خيرا كثيرا ، ولكنه يقول إن رجال الكنيسة تعصبون تعصبا أعمى لمعتقداتهم ويثيرون الاحن واليهضاء في نفوس الاطفال فبدل ان تكون الاديان مصدر ألفة ومحبة تصبح في المستقبل مصدر عداوة وفرقة .

أما التعليم فقد رأى رسل أنه فاسد من أساسه لان الاساليب التي يسير عليها الطلاب منذ المرحلة الابتدائية لا تصلح مطلقاً لتربية الفرد تربية رشيدة فكل أمة تكيف عواطف أبنائها وعقولهم تكيفها خاصاً لا يقوم على فهم الحقائق فهما سليما ولا يتمشى مع المنطق المستقيم وإنما تربف لهم الآراء والمعتقدات فكل أمة تبرر أخطاءها وتقيم الأدلة على صدق اتجاهها وتثير عداوة الاطفال للأمم الأخرى ، ويضرب مثلا على ذلك فيقول ، كانت المدارس في عهد دراستي تلقنا

أن فرنسا أمة مجرمة وأن ألمانيا أمة فاضلة ، أما ما تعلمه المدارس اليوم فمخالف كل المخالفة لما كانت تعلمه من قبل وكلا القولين بعيد عن الحقيقة ، ونقرأ في الكتب الألمانية أن انكسار وانجوتون كان محققاً لو لم ينجده القائد الألماني بلوخر بينما الكتب الإنجليزية تقول عكس ذلك وكانت الكتب الأمريكية قبل الحرب العالمية الأولى تحمل على بريطانيا والآن تؤيدها «

فرجال الحكم ورجال الدين والمدارس يعملون على إعداد أفراد يدينون بالولاء لهم دون نظر إلى ما يحتاجه الأفراد لتنمية مداركهم ومشاعرهم ونشاطهم العملي وهذه النواحي الثلاث لا يكمل الرد بدونها . ولقد أدى هذا النظام إلى التصادم بين الجنسيات والأديان وطبقات الشعب الواحدة ، فنشأت الحزازات والحروب ولن نستطيع التخلص من هذه المآسي البشرية إلا بأعدادنا الأفراد ليكون ولاؤهم للعالم (world citizenship) وتكون ثقافتهم علمية وتكون جهودهم للعالم باعتباره مجموعة واحدة .

ولا يكون ذلك إلا بأن نهيه للفرد جميع الفرص لنمو شخصيته بأزالة جميع العقبات من طريقه ولكي نصل إلى هذا الغرض علينا ألا نستعمل الضغط لأن الضغط يعبث القاب ويذل النشاط ، ولا بد لتنفيذ القوانين من لباقة وكياسة حتى لا يتأثر بسطانها روح الحرية ، ويرى وجوب فصل ضعاف العقول في فصول خاصة وأن يهتم بهم لأن الذنب ليس ذنبهم ، أما ذوو الذكاء فيعدون إعداداً خاصاً فتم يخرج سياسة البلاد ومدبرو العالم وقادة الرأي .

ويرى رسل أن العصبية المدرسية هي التي تولد في المستقبل الحزازات الطائفية والجنسية والسياسية ، لهذا يجب توجيه العصبية المدرسية والتخفيف من حدتها والتشجيع على تكوين عصبية عالمية .

وينتقد رسل إعطاء المدرسين الآراء للطلاب على أنها حقائق مسلطة ويرى

في ذلك خطرا كبيرا على استقلال الفكر فيجعل بالمدرسين أن يثيروا في الطلاب مناقشة الآراء لتتبرر عندهم الدقة في إصدار الاحكام .

هذه بعض آرائه الاجتماعية عرضتها بقدر ما يتسع لها المكان في هذه المقدمة .

(فلسفته)

سار رسل في فلسفته على طريقة الشك (scepticism) كما سار ديكارت أي أنه يشك في جميع القضايا والاحكام التي تولف المعرفة الانسانية ولم يقتصر شكه على الاحكام المنطقية بل تناول المعارف الأولية (البدهييات) وليس معنى ذلك عدم الايمان المطلق بالاحكام وإنما المقصود بالشك وضع جميع المعارف تحت أشعة النقد والنظر فيها من جديد فما ثبت منها للنقد قبله وما لم يثبت رفضه ويرى أن هذه الطريقة أجدى الطرق في تصفية المعارف مما عاق بها من أخطاء ألبسها الزمن ثوب اليقين ، وهو يعتمد في فلسفته على المنطق الرياضي لأنه في رأيه أصح مقاييس لمعرفة صحة الاحكام من خطئها . على أنه لا يستمسك باليقين في الاحكام لاعتقاده أن الفلسفة عدو الاستمسك المطلق بالعقيدة (dogmatism) ولكن الاحكام تتفاوت في مراتب اليقين ولو أن الفلسفة تؤدي الى اليقين المطلق لاستطعنا أن نصل الى الحقيقة المطلقة وتوقف النشاط الفلاني عند حد معين ولا أصبحت الفلسفة كأبي علم من العلوم تستطيع أن تصل الى اليقين في جزئياتها وايس هذا من طبيعة الفلسفة (فالفلسفة تعني بالكون إجمالا لا بالإنسان وحده ، (١) وإنما تقوم مكانة الفرد في أنه الآلة التي يمكن بها فهم الكون) .

ولكي نأخذ صورة واضحة عن فلسفته نلقي نظرة عاجلة على تطور الفلسفة منذ نشأت حتى الآن .

إن فلاسفة اليونان وأهم من يمثلهم سقراط وأفلاطون وأرسطو جعلوا
(الإنسان) محور فلسفتهم فهم الذين أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض ،
وعبارة سقراط الشهيرة « اعرف نفسك » تكشف عن اتجاههم الفلاني ،
وجهريه أفلاطون وهي أهم كتبه الفلسفية تدور حول الإنسان ، أما أرسطو
فقد جعل الإنسان موضوع كتبه عدا كتاب « ما وراء الطبيعة » فقد كتب في
السياسة والأخلاق والمنطق والظواهر الجوية إلى غير ذلك مما لا يخرج عن
دائرة الإنسان .

أما الفلسفة الحديثة فتبدأ بديكارت الذي نقل الفلسفة من عظمها القديم إلى
عظمها الحديث ، فقد كان أول فيلسوف فصل الفلسفة عن الدين وحررها من
سلطانها ، وخلاصة مذهبه أن في الكون عنصرين أصليين أو جوهرين مخلوقين هما المادة
والروح ، ووراءهما عنصر ثالث هو الجوهر الأزلي الخالق ، والسادة والروح
متساويان ولكنها يكونان « الناسوت » .

وهذا القول يألف مع العقيدة الدينية الموروثة وقد قال به من الفلاسفة القدامى
ابن سينا وابن رشد والفارابي . فالفلسفة عند ديكارت مرجعها العقل والدين
مرجعه الوحي والأهلام ، والفلسفة سبيلها التفكير والدين سبيله الإيمان ومن العبث
التلمظ بينهما .

أما اسپينوزا فقد سار على الأسس التي وضعها ديكارت
ولكنه تقدم خطوات عن ديكارت في مسألة الصلة بين المادة
والروح فقد قال ديكارت لا صلة بين المادة والروح فهما عنصران منفصلان لا
يخال بينهما وقال اسپينوزا بأن في الكون عنصرا واحدا فقط هو الله تعالى فهو
الجوهر الأزلي ونص عبارته الفلسفية « لا موجود غير الله » والكون كله صفة
لهذا الجوهر ، ولهذا الجوهر خاصيات التفكير والامتداد فالتفكير يؤلف عالم

الروح والامتداد يؤلف طلم المادة فـكل ما في الوجود جزء منه تعالى فذهبه
مذهب تأليه الـكون. فبينما ديكارت يعتبر المادة والروح عنصرين مخلوقين يجعلهما
اـ بينوزا مظهرا لهذا الجوهر .

أما لـبينز فقد خالف ديكارت واسـبينوزا فقال بوجود جواهر عقلية كثيرة
« monads » أرقوى وكل جوهر مستقل عن الآخر يعمل مستقلا
عنه ولكنها تسير على نظام مرسوم كالجوقة الوـسيقية كل فرد فيها مستقل
ولـكنهم جميعا يسرون على مقتضى « النوتة » .

أما مذهب لوك فيقوم على التجربة وعبارته « ليس في العقل
ما لم يكن في الاختبار الا العقل نفسه » فهو يثبت المادة وينكر
الروح لعدم وجود دليل حسي عليها وينكر (المليه) أي كون شيء علة لشيء
وآخر فليس في الـكون علة ومعلول بل سابق وتال ، فهو من افلاطنة التجريبيين .

أما باركلي فهو اسقف ارلندي أنكر وجود المادة وأثبت وجود الروح فهو
على عكس لوك ، ويقول باركلي أن وجود الروح ثابت بالاختيار أما وجود المادة
فغير ثابت بالاختيار ، فما نعرفه عن شجره أمور عقلية فاللون والشكل والحجم
ليست صفات حسية للشجرة بل صفات عقلية محضة .

أما هيوم فينـسـكـر المادة والروح معا ولا يعتبر لهما وجودا خارج العقل
ذلفـته فلفـمة تصويرية .

أما (رسل) فتتلخص فلسفته فيما يلي :

ينفي رسل وجود الجواهر في الـكون ويرى أن فكرة الجواهر التي قال بها
الفلاطنة القدامى والمحدثون يجب نزعها من الازدهان لانها أصبحت غير صالحة بعد
تطور العلوم الطبيعية ، فمنظرية النسبية التي اكتشفها اينشتين ونظرية الذرة التي

أوضحها شرويدنجر وهايزنبرغ أرجعت كل شيء طبيعي الى نظام الحوادث ،
فاعتبارنا الالكثرون أو الكهرب كائنا مفردا خطأ محض فالذرة أو الجوهر
الفرد ليست وحدة مستقلة بل تتألف من مجموع وحدات هي الحوادث فالشحنة
الكهربائية الموجبة حادثة ، والشحنة السالبة حادثة ، ودوران إحداها حول الأخرى
حادثة ، وارتباط الكهارب بالالكثرونات بحيث تتكون الذرة بمجموعة حوادث
مترابطة ، والرعد والبرق والنور والظلام والاصوات وكل ما يدور في الكون
ليس إلا مجموعات من الحوادث ، وما يقال عن المادة يقال كذلك عن النفس ، ففي
علم النفس زالت الذات (ego) . ولا يوجد غير الحوادث فالشخصية الآن
ما هي إلا مجموعة حوادث مرتبطة بعضها يؤلف اللحم وبعضها يؤلف العظم وبعضها
يؤلف الفكر وليست الشخصية ذاتا كما كان يعتقد سابقا ، فقواعدا المبتدأ والخبر
تؤدي إلى أحكام خاطئة في الفلسفة لان المبتدأ مسند اليه والخبر مسند ومعنى ذلك
أن المبتدأ ذات والخبر صفة ، وبما أن أنكارنا للجواهر يقتضى أنكارنا للأشياء
لان الاسباب الموجبة للانكار واحدة فليس في الكون ذوات وصفات ، وإنما
في الكون حوادث تؤلف ما ندمره ذاتا وحوادث تؤلف ما ندعوه صفات .

فالمباراة « أجلس على مكتبي » تكتب فلسفيا بالصورة الآتية « إن مجموعة من
الحوادث المترابطة ترابطا عليا في نوع يجعلها تدعي شخصا لها علاقة فضائية
بمجموعة من الحوادث المترابطة ترابطا عليا رجحتم هندسي يحمل اسم مكتب »
وبناء على ذلك يكون رسل قد قضى على أهم أصول الفلسفة القديمة وهو نظام
الجواهر . وبذلك زالت الجواهر والاعراض كما زالت العلة والعلولات ، فيجب ان
يتجه البحث إلى الحوادث وعلاقتها كما قال بها اينشتين وبلانك وهايزنبرج
والنظريات الحديثة في علم النفس التي قال بها فرويد ومكدوجل وجشتالت ومقررات
المجامع السيكلولوجية فكلها تنفي الذاتية نفيا باتانا ، وجميع الظواهر النفسية وحدات

متجاورة لاصفات لذات مستترة وراءها .

هذا ملخص لفلسفة رسل الاخيرة .

(موضوع الكتاب)

إن هذا الكتاب الذي تقدمه للقراء هو اول كتبه الفلاسفية ومع ذلك فهو لا يقل أهمية عن أي كتاب من كتبه الفلاسفية الاخرى لانه وضع فيه أسس فلسفته ، ومذهب رسل في هذا كتاب هو المذهب الواقعي القديم مع نزعتة المثالية .

يهاجم رسل في هذا الكتاب المذهب المثالي المسلم في فلسفة بركلي القائل إن الذوات التي يمكن أن نعرفها هي الافكار التي في عقولنا فقط ، فما نعرفه عن شجرة هو سلسلة من الانطباعات التي يطبعها على حواسنا ما نسميه شجرة ، فالشجرة أذن هي الافكار التي في عقولنا ويقول رسل أن الخطأ في نظرية بركلي مرجعه الغموض في استعمال كلمة (في) حينما تتكلم عن وجود شيء في عقولنا فليس معنى ذلك أنه موجود بالفعل في عقولنا بل المفكرة هي التي في عقولنا لا الشيء نفسه ، فرسل يفرق بين عمالية التفكير وموضوع التفكير ، لاننا اذا لم نلاحظ هذه التفرقة فأنتنا نصح في وضع لانعرف فيه غير أفكارنا ، فمعرفة شيء ما هي الا علاقة بين العقل وذلك الشيء ويرى رسل وجود علاقتين بين العقل والاشياء الخارجية يسميها « المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف » والمعرفة المباشرة تتناول ما نعرفه عن طريق الاحساس بالاشياء الخارجية وما نعرفه بالتأمل الباطني من أفكار ووجدانيات ورغبات وما نعرفه عن طريق الذاكرة سواء كان عن طريق الاحساس بالاشياء الخارجية او عن طريق التأمل الباطني كما أنتنا على معرفة مباشرة بذواتنا باعتبارها طرفة للاشياء وكذلك بالكليات أي بالافكار العامة كالبياض والاخوة والاختلاف ، والكليات التي يشير اليها رسل ليست في مكان ولا زمان ولا يمكن أن تدرك بالحواس فهو يقترب في تصوره للكليات من نظرية

المثل عند أفلاطون ، ويرى أن العلاقات ليست مقصورة على الاسماء كما قال أفلاطون بل تشمل الحروف والافعال ، واذا لم نقل باستقلال العلاقات ، فأنتنا لانستطيع أن نقيم استقلال العالم الخارجي ، فاذا قلنا « ادنبرج في شمال لندن » فإن كلمة (في شمال) ليس لها وجود معين بزمان ومكان كلندن وادنبرج ولكنها تدل على شيء موجود مستقل عن لندن وادنبرج الا أن وجوده غير مقيد بزمان ولا مكان فرسل يخالف كثيرا من الفلاسفة في العلاقات لانهم يقولون أن العلاقات غير مستقلة في وجودها وإنما هي أجزاء من الحدود المتعلقة بها .

أما المعرفة بالوصف فهي التي تأتي عن طريق الاستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها ، وأهمية المعرفة بالوصف أنها تساعدنا على معرفة أشياء لاندرکها بالتجربة .

وخلاصة رأى رسل في هذا الكتاب أنه يسلم بوجود أربعة أنواع مختلفة من الذوات وهي (١) العقول المدركة (٢) الحقائق الحسية (٣) الكليات وأدراكها بالمعرفة المباشرة (٤) الأشياء الطبيعية وأدراكها بالمعرفة بالوصف .

هذه خلاصة موجزة جداً لموضوع الكتاب أما بسط الآراء فبإراء القاريء في تضاعيفه .

بقيت لي كلمة أخيرة عن الترجمة ، فقد لاحظنا في ترجمة الصلحات المنطقية ما اتفق عليه المترجمون قبلنا فنلا ترجمنا القانون *the law of excluded middle* بقانون الثالث المرفوع وعدلنا عن الترجمة الحرفية وكذلك راعينا أن تكون المصطلحات

الفلسفية من المصطلحات المشاعة بين المترجمين حتى لا يجهد القاريء نفسه في تفهمها .

وقد كنت أحب أن يوقع معي هذه المقدمة زميلي الاستاذ عبد العزيز البسام

ولكنه لم يقرأها لغيابه عن العراق بجامعة لندن فوجدت أن الامانة العلمية

تجعلني أوقعها منفردا حتى احتسب مسؤولية ما فيها من آراء

مقدمة المؤلف

قد اقتصر في هذه الصفحات على المشاكل الفلسفية التي رأيت أن أتحدث عنها من الناحيتين الإيجابية والأنشائية ، لأنني أعتقد أن النقد السليبي فقط يخرج عن نطاق هذا البحث ، ولهذا السبب احتلت نظرية المعرفة مكانا في هذا الكتاب أعظم مما احتلته نظريات البيتا فيزيقا . أما الموضوعات الفلسفية التي تناوها الفلاسفة كثيرا بالبحث والنقاش فقد طالجتها باختصار شديد أن صح أن يكون هذا علاجا . ولقد حصلت على مساعدة قيمة من البحوث غير المنشورة للاستاذ مور والستاذ كينز ، فقد استفدت من الأول علاقات الحقائق الحسية بالأشياء المادية ومن الثاني ما يتفق بالاحتمال والاستقراء ، كما استفدت كثيرا من انتقادات واقتراحات الاستاذ جاهرت موري .

الفصل الاول

الحقيقة والظاهر

هل من الممكن الوصول في هذا العالم الى معرفة ترتقي الى درجة من اليقين لا يشك فيها رجل عاقل؟ هذا السؤال الذي لا يبدو عند النظرة الاولى عسيراً ، هو في الحقيقة من اصعب ما يمكن التساؤل عنه . وحينما ندرك العقبات في سبيل جواب صحيح موثوق به (لهذا السؤال) نكون قد ولجنا باب دراسة الفلسفة ، فما انفسه إلا المحاولة للإجابة عن مثل هذه الأسئلة الأساسية ، إجابة لا توصف بعدم العناية كما لا توصف توا باليقين كما نفعل في الحياة العادية وكما نفعل في العلوم ، بل تقوم على النقد بعد الكشف عن جميع ما يجعل مثل هذه الأسئلة محيرة ، وبعد الوقوف على كل ما يحيط بانكارنا العادية من الغموض والاضطراب .

فنحن في حياتنا اليومية نعرض كثيراً من الأشياء أنها حقة؟ ولكننا نجد لها لدى التحصيل الدقيق ملامى بالمتناقضات الظاهرة ، حتى ايمز علينا أن نهتدي لمعرفة ما يمكننا ان نعتقده حقيقة ، الا بعد قدر كبير من التفكير . ومن الطبيعي أن نبدأ في سعيينا وراء اليقين بتجاربتنا الحاضرة ، وهي على وجه ما ، لا شك ، مصدر تستلخص منه المعرفة ولكن أي حكم عما يمكن أن تؤدي تجاربنا (ادراكاتنا) المباشرة الى معرفته ، حكم معرض على الأرجح للخطأ . فلقد يبدو لي أني جالس الآن على كرسي ، حول منضدة ذات شكل معين ، حيث أرى فوقها صحائف مكتوبة أو مطبوعة . واذا أدبرت رأسي أبصر خلال النافذة عدداً من البنائيات وقطعاً من الغيوم والشمس . وانى لأعتقد أن الشمس بعد قرابة ثلاثة وتسعين مليون ميل عن الارض ، وأنها كرة حامية أكبر من الارض مرات عديدة ، وأنها

بسبب دوران الأرض تشرق كل صباح ، وتستمر في ذلك الى أجل غير محدود .
واعتقد أيضاً أن أى امرئ يميز يدخل غرفتي هذه يرى نفس ما أرى من الكرامسي
والمنادى والكتب والأوراق ، وأن تلك المنضدة التي أراها هي ذات المنضدة التي
أحسها انضغط ذراعي . كل ذلك يبدو واضحاً وضحاً يعسر معه أن يستحق الذكر ،
اللهم إلا إذا كان جواباً لرجل يشك في ان أعرف أي شيء . ومع هذا فجميعه مما
يجوز عقلاً ان يشك فيه وجميعه مما يحتاج الى أن يبحث بعناية قبل أن يفصل الى
الثقة باننا قد عبرنا عنه في بصورة صحيحة تمام الصحة .

والكيميا نجعل الصعوبات التي تعترضنا واضحة دعماً تركيز اهتمامنا بالمنضدة .
فهي للعين مستطيلة ، بذية اللون لامعة ، واللس ناعمة باردة صلبة ، ولو طرقها
يخرج منها مثل صوت الخشب حين يطرق . وسيتفق معي في هذا الوصف أي
شخص يرى هذه المنضدة ويلامسها ويسمع صوتها حين تطرق ، حتى ليبدو أنه
ما من صعوبة تعترضنا ، ولكننا اول ما نتحرى الدقة سرطان ما تشرع متابعينا
تفثال انثيالاً . فم أنى أعتقد أن المنضدة بجميع أجزائها ذات لون واحد
« حقيقة » فان اقسامها التي تعكس الضياء تبدو أشد لمعاناً من اقسامها الأخرى
وبعض تلك الاقسام يبدو أبيض من فعل الضوء المنعكس . وأنى لأعلم أنى
لو تحركت لتغيرت الاقسام التي تعكس الضياء ، حتى ليختلف التوزيع الظاهري
للألوان على وجه المنضدة . وهذا يعني أنه لو كان عدد من الناس ينظرون الى المنضدة
في لحظة واحدة ، ما أمكن أن يتفق إثنان منهم فيما يريان من توزيع الألوان ،
ذلك لأنه يتعذر أن يراها اثنان من جهة واحدة ، وأيما تغيير في جهة النظر
يستتبع تغييراً في الطريقة التي ينعكس فيها الضياء .

وهذه اختلافات ليست مهمة لكثير من الاغراض العملية ، ولكنها جد
مهمة للرسم ، اذ عليه أن يقضي على ما تعود من التفكير الذي يدعوه لان

يرى أن الاجسام تبدو ولها من الالوان ما تحسبه البداهة السليمة (*) أنه ألوانها
الحقة ، وأن يتعود أن يبصر الاشياء كما تبدو . وها نحن أولاء نلتقي سريعاً
ببداهة ذلك التمييز الذي يأتي منه كثير من العناء للفلسفة وهو التمييز بين
« الظاهر » و « الحقيقة » التمييز بين الاشياء كما تبدو ، والاشياء كما هي .
فاما ما يريد أن يعرفه الرسام فهو الاشياء كما تبدو ، واما ما يريد أن يعرفه
الرجل العادي والفيلسوف فهو الاشياء كما هي ، على أن رغبة الفيلسوف في المعرفة
أشد من رغبة الرجل العادي ، وعده بالصعاب التي تعترض الجواب التام لسؤال
يعنيه أكثر من صاحبه .

ولنعد الى المنضدة فلقد اتضح لنا بما وجدناه أن ليس هناك لون يبدو أن
له الأفضلية على غيره لأن يكون اللون الحقيقي المنضدة ، حتى ولا لون جزء
معين منها ، فانها تبدو ذات ألوان مختلفة ، تتعدد بتعدد جهات النظر اليها ،
وليس هناك من سبب لاعتبار أحد تلك الالوان أكثر جدارة من سواه لأن
يكون حقاً لون تلك المنضدة . وانا لنعلم أنه حتى من نقطة رؤية معينة واحدة
يبدو اللون مختلفاً تحت الضياء الصناعي ، أو لرجل مصاب بعيب اللون أو
لرجل ينظر خلال نظارات زرقاء ، ولو أن المنضدة في الظلام لا لون لها على الاطلاق
أما فيما يخص اللمس والسمع فتبقى المنضدة غير متغيرة . وعلى هذا فليس اللون
بالشيء الثابت الاضيق بالمنضدة ، ولكنه الشيء الذي يعتمد على المنضدة
وعلى الرائي وعلى الطريقة التي يقع بها الضياء عليها . ونحن نتكلم في الحياة
العادية عن لون المنضدة ، فانما نعني ذلك النوع من الالوان التي تبدو المرئي
العادي من نقطة رؤية عادية تحت شروط الضياء العادية . ولكن الالوان
الاخرى التي تبدو تحت شروط أخرى جديدة بأن تملك مثل ذلك اللون ، ألواناً

حقيقية ، ولهذا لكيما تتجنب الهوى نرانا مضطربين أن ننكر أن المنضدة ، في ذاتها ، لونا خاصاً معيناً .

ومثل هذا يصدق على نسيج المنضدة . فهي تبدو للعين المجردة ، فيما عدا خطوط الالياف الخشبية ، صقيلة مستوية . ولكننا لو نظرنا اليها خلال المجهر لرأينا شيئاً من الخشونة في سطحها إذ يبدو فيه تضاريس مثل التلال والودية وأنماط أخرى من الاختلافات « في السطح » يتعذر أن تدركها العين المجردة . ذأيهما المنضدة « الحقيقية » ، (المنضدة كما تبدو للعين المجردة أم المنضدة كما تبدو خلال المجهر) ؟ نحن بالطبع أميل إلى القول بأن ما نراه خلال المجهر أقرب إلى أن يكون المنضدة الحقيقية ولكن ذلك الذي نراه يختلف لو نظرنا خلال مجهر أقوى . فإن كنا لا نثق بما نرى بالعين المجردة ، فكيف يكون لنا ان نثق بما نراه خلال مجهر معين ؟ وهكذا تبرحنا مرة ثانية ثققتنا بحواسنا التي عولنا عليها في الأبداء . وليس شكل المنضدة بأحسن حالا من لونها وتركيبها .

وكلنا نجري على سنننا في الحكم على الأشكال « الحقيقية » للأشياء ، وانا لنقوم بذلك من دون تأمل إلى درجة يخيل اليها أننا نرى في الواقع تلك الأشكال الحقيقية بعينها ، ولكن أن أردت الحق فإن أي شيء من الأشياء يختلف شكله باختلاف جهة النظر اليه كما يكون علينا أن نتعلم ذلك حين نحاول الرسم فلو كانت المنضدة مستطيلة « حقاً » ، فإنها سوف تبدو من جميع نقط الرؤية اليها تقريباً ، وكأن لها زاويتين حادتين وأخرتين منفرجتين . ولو كانت الجهتان التقابلتان متوازيتين فإنهما تبدوان كأنهما تلتقيان في نقطة بعيدة عن الرائي ، وإن كانتا ذواتي طول متساو ، فإنهما تبدوان وكأن الجهة القريبة من الرائي أطول من الجهة البعيدة . وكل هذه أمور لا تلاحظ عادة عند الرؤية للمنضدة ،

ذلك لأن التجربة علمتنا أن نؤلف الشكل « الحقيقي » من الشكل الظاهر والشكل « الحقيقي » هو الذي يعيننا في حياتنا العادية . ولكن الشكل « الحقيقي » ليس ما نراه ، ولكننا نستنتجه استنتاجاً مما نراه ، وما نراه يتغير شكله باستمرار حيثما نحر كننا في الغرفة ، فالحواس هنا أيضاً تكذبنا ، فلا تهدينا إلى حقيقة المنضدة ذاتها ، بل إلى مظهر المنضدة ليس غير .

ولو تأملنا حاسة اللمس لوأجهنا صعباً مثل ما تقدم . فصحيح أن المنضدة تبعث فينا دوماً الاحساس بالصلابة ، ونشعر ونحن نضغط عليها أنها تقاوم هذا الضغط ولكن ما نشعر به من أحساس يعتمد على مقدار ضغطنا وعلى الجزء المضغوط من جسمنا ، وعلى هذا فالاحساسات انتأتية من درجات متفاوتة من الضغط أو من أجزاء مختلفة من الجسم ، لا يمكن أن يقال عنها أنها تكشف مباشرة عن صفة محددة من صفات المنضدة بل قصارها أن تكون علامات توحي إلى صفة ما واصل هذه الصفة هي المسببة لما نشعر به من احساسات ، وإن لم تكن في الواقع ظاهرة بالفعل في تلك الاحساسات نفسها ومثل هذا يصدق بوضوح أكثر على ما ينبعث من المنضدة من أصوات حين تطرق .

ومن هذا يتضح أن المنضدة الحقيقية ، أن (وجدت) ، ليست هي نفس ما نشعر به مباشرة خلال البصر أو اللمس أو السمع . أنها على فرض وجودها ليست قطعاً مما نعرفه مباشرة ولا نعدو أن تكون نتيجة نستنتجها من تلك المعرفة المباشرة . وهنا يعن لنا سؤالان عسيران وهما ، (١) هل هناك منضدة حقيقية ؟ (٢) فإن كان الجواب اثباتاً ، فأى شيء هي ؟ .

ولعل مما يسهل علينا مهمة الجواب عن هذين السؤالين أن نصنع بعض الاصطلاحات ، مما يكون معناها واضحاً محدوداً . ولذلك فسنتطرق لفظ الحقائق الحسية (sense-data) على تلك الأشياء التي نصل إلى معرفتها مباشرة

عن طريق الاحساسات مثل الالوان والاصوات والروائح والصلابة والخشونة الخ... أما لفظ « الاحساس (sensation) » فنستلحقه على ما تعاريفه من تجربة حين نكون على وعي مباشر بتلك الاشياء . وعلى هذا فحين نبصر لونا ، فان ما نقوم به هو الاحساس باللون ، أما اللون نفسه فأحد موضوعات الحس وليس هو بالاحساس . فاللون هو ما نكون على وعي به ، أما الوعي ذاته فهو الاحساس . ويتضح من هذا أنه اذا كان لنا أن نعرف شيئاً عن المنضدة ، فسبيلنا الى ذلك إنما هو « الحقائق الحسية » - اللون البني والشكل المستطيل والنعومة الخ . . مما نقرنه عادة بالمنضدة ، ولا يمكننا ، لما تقدم من الاسباب القول بان المنضدة إنما هي الحقائق الحسية ، حتى ولا القول بأن الحقائق الحسية صفات مباشرة للمنضدة . ومن هنا تنجم مشكلة العلاقة بين الحقائق الحسية والمنضدة الحقيقية على فرض وجودها .

أما المنضدة الحقيقية ، إن كانت موجودة ، فنستلحق عليها « الشيء المادي » (physical object) . وعلمنا أن ننظر في العلاقة بين الحقائق الحسية والاشياء المادية التي نطلق عليها جيماً اصطلاح « المادة » . وسنعدل سؤالنا الآن في الذكر كما يلي : (١) هل هناك مادة قط ؟ (٢) فان كان الجواب اثباتاً ، فما طبيعتها ؟

وأزل فيلسوف عني خاصة بذكر الاسباب التي تدعى لحسبان الاشياء المؤثرة في حواسنا مباشرة غير مستقلة عنا إنما هو الاسقف بيركلي (1685-1703) (bishop berkeley) . فقد حارل في كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس ضد الشكك والملاحين أن يثبت أن ليس هناك من شيء يدعى مادة قط ، وان العالم مؤلف من العقول وما يقوم فيها من أفكار ويبدأ « هيلاس » في الحوار مؤمناً بالمادة ولكنه لم يكن قريباً لفيلونوس الذي يدفع به دون رحمة الى جملة من المتناقضات والالتباسات وينتهي الى تقرير إنكاره

المادة وكأن ما يفكر فيه من مألوف القول ومقبول الكلام . اما الأدلة التي يسوقها في الكتاب فعلى ضروب ، منها ما هو خطير واضح الحجة سليمها ، ومنها ما هو مضطرب أو ما يقوم على المماحكة والمرادفة . وليركبي فضل من بين أن وجود المادة أمر يمكن إنكاره دون أن يوصف ذلك الإنكار بالسخف ، وأنه أن كانت ثمة أشياء موجودة مستقلة عنا فهي حتما ليست للموضوعات المباشرة .
لاسلاتنا .

وإذا سألنا عما إذا كانت المادة موجودة فإن سؤالنا يحتوي على مشككتين مختلفتين ، ومن المهم أن نميز بينهما . ونحن نعني عادة بالمادة شيئا يقابل العقل شيئا يفكر فيه باعتباره يحتمل جزأ من الممكن وغير قابل لأي ضرب من التفكير أو الشعور . وبهذا المعنى خاصة ينكر بيركلي المادة ، أي أنه لا ينكر أن الحقائق الحسية التي نعدها عادة علامات على وجود المنضدة هي في الحقيقة علامات على شيء مستقل عنا ، ولكنه ينكر أن يكون هذا الشيء شيئا غير عقلي ، أي لا هو بعقل ولا بافكار يحتويها عقل ما . وهو يقر أنه لا بد أن يكون هناك شيء مما يستمر وجوده إذا غادرنا الغرفة أو أغمضنا عيوننا ، وأن ما نسميه رؤية المنضدة يحملنا في الحقيقة على الاعتقاد بشيء ما يستمر وجوده حتى حين لا ننظر إليه . ولكنه يرى أن هذا الشيء لا يمكن أن يختلف في جوهره عما نراه ولا يمكنه أن يكون مستقلا عن الرؤية تماما ، وإن كان من اللازم أن يكون مستقلا عن رؤيتنا نحن . وينساق بيركلي بهذه الصورة إلى أن يعد المنضدة « الحقيقية » فكرة في عقل الله . وإن يرى لمثل هذه الفكرة ما ينبني من الدوام والاستقلال عنا ، من دون أن تكون - كما هي الحال في المادة - شيئا لا يمكن معرفته بمعنى أننا لا نستطيع إلا أن نستنتجه ، ولا نستطيع أن نعرفه مباشرة ومن دون وساطة قط .

وقد رأى فلاسفة آخرون بعد بركلي أنه ، بالرغم من أن وجود المنضدة مثلا لا يعتمد على رؤيتنا لها فإنه يعتمد على أن يراها أو يدركها عن طريق الاحساس عقل ما ، وليس حتما أن يكون عقل الله ، بل على الأغلب النفس الكلية العالوية لا كرون بأكملها . وهم يتمسكون بهذا الرأي ، كما يتمسك به بركلي لأنهم أولا يرون أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء حقيقي أو على الأقل شيء يمكن أن يعلم أنه حقيقي سوى العقول وما فيها من أفكار ومشاعر . وقد نضع الدليل الذي يسندون اليه رأيهم في صورة كالصورة الآتية | كل ما يمكن التفكير فيه ، فهو فكرة في عقل الشخص المفكر فيه ، اذن فلا شيء يمكن التفكير فيه ، سوى الأفكار في العقول المفكرة ، واذن فكل ما عدا ذلك لا يمكن تصوره ، وما لا يمكن تصوره ، لا يمكن أن يكون موجوداً . |

وهذا الدليل وان كان من يأخذون به لا يعرضونه بالطبع بهذا الإيجاز ومن دون صقل وتهذيب ، دليل فاسد في رأيي وقد عرض كثيراً ، سواء أكان صحيحاً أم لا ، بصور مختلفة وكثير من الفلاسفة ، وربما منظمهم . يعتقدون أن ليس هناك شيء حقيقي سوى العقول وما فيها من أفكار . ويسمى مثل هؤلاء الفلاسفة « مثاليين » (idealists) وهم حينما يعالجون تفسير المادة ، إما أن يقولوا ؟ كما قال بركلي أن المادة ليست في الحقيقة الا مجموعة من الأفكار ، وإما أن يقولوا كما قال ليبنتز (leibnitz) (١٧١٦-١٩٤٦) ، أن ما يبدو مادة ليس هو في الحقيقة الا مجموعة من العقول الأولية كثرت ام قلت

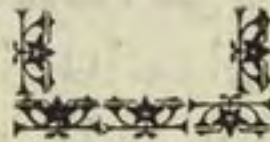
ولكن هؤلاء الفلاسفة بالرغم من أنهم ينكرون المادة باعتبارها مقابلة للعقل ، فهم مع ذلك يقرون وجودها بمعنى آخر . ولقد نذكر أننا سألنا سؤالين رها (١) أهنالك منضدة حقيقية - على الاطلاق ، (٢) واذا كان الأمر كذلك فأى شيء هي ، وكلا بركلي وليبنتز يقران أن هناك منضدة حقيقية ؟ ولكن بركلي يقول

إنها أفكار معينة في عقل الله ، وايبنتز يقول إنها طائفة من الأرواح . فكلاهما
يجيبان عن سؤالنا الأول بالاثبات وإنما يختلفان عما يراه الناس العاديون في جوابها
عن السؤال الثاني . ويبدو في الحقيقة أن كل الفلاسفة تقريباً يسلمون بوجود
منضدة حقيقية ، فكلمهم تقريباً يسلمون بأنه مهما تكن حقائقنا الحسية - اللون
والشكل والنعومة الخ - معتمدة علينا ، فإن حدودها علامة على وجود شيء مستقل
عنا ، شيء لعله يخلو تماماً عن حقائقنا الحسية ومع ذلك فإنه يعد السبب في
حقائقنا الحسية ، كلما كنا على صلة ملائمة بالمنضدة الحقيقية .

وظاهر أن هذه النقطة التي يسلم بها الفلاسفة - أي الرأي القائل بوجود
منضدة حقيقية ، مهما تكن طبيعتها - نقطة مهمة جداً ، وأنه ليجدر بنا أن
نبحث عما يكون من أسباب لقبول هذا الرأي قبل أن تتوجه بالسؤال عن
طبيعة المنضدة الحقيقية . ولذلك فسنعنى في الفصل التالي بالأسباب التي تدعو إلى
افتراض وجود منضدة حقيقية .

وقبل أن ننتقل إلى نقطة جديدة ، يحسن بنا أن نتأمل برهة ما أوصلنا إليه
البحث حتى الآن . فقد ظهر أننا إذا أخذنا أي شيء عادي مما يظن أننا نعرفه عن
طريق الحواس ، فإن ما تدبئنا به الحواس مباشرة عنه ، ليس هو حقيقة هذا الشيء
في ذاته مستقلاً عنا ، بل الحقيقة المتعلقة ببعض الحقائق الحسية التي
تعتمد - بقدر ما يتبها لنا أن نرى - على العلاقات بيننا وبين ذلك الشيء .
وهكذا فإن ما نبصره ونشعر به ليس المظهر (appearance) نعتقد بأنه دليل على
حقيقة (reality) تكمن وراءه . ولكن إذا كانت الحقيقة ليست هي ما
يظهر فهل لدينا أي وسيلة نعلم بها وجود حقيقة على الإطلاق ؟
وإذا كان الأمر كذلك ، فهل لدينا أي وسيلة للكشف عن طبيعة هذه الحقيقة ؟
ومثل هذه الأسئلة أسئلة محيرة ، ومن الصعب علينا أن نعلم أنه حتى الفروض

الغريبة قد لا تكون صادقة فهذه المنضدة التي لم تثر فينا الا أهون
 الأفكار من قبل ، أصبحت مشكلة ملأى بالاحتمالات المعجبة والشيء الوحيد
 الذي نعلمه عنها هو أنها ليست كما تبدو . أما ما هو أبعد من تلك النتيجة الهينة
 فان لنا تمام الحرية في التفكير فيه والتخمين . فليبتز يقول انها طائفة من الأرواح ،
 وبركلي يقول انها فكرة في عقل الله ، والعلم الحديث (ولا يكاد يكون أقل بعنا
 الدهشة) يقول انها مجموعة عظيمة من الشحنات الكهربائية في حركة عنيفة
 وفي خضم هذه الاحتمالات المعجبة ، يعرض الشك في أن من الممكن ألا
 توجد منضدة على الاطلاق . والفلسفة ان لم تستطع أن تجيب عن مثل
 هذا العدد الكبير من الأسئلة كما نجب ، فانها على الأقل تستطيع أن تنير أسئلة
 تزيد من اهتمامنا بالكون وتكشف عن الغرائب والدهشات التي تكمن وراء ظواهر
 الأشياء حتى ما كان منها مألوفاً الى اقصى حد في حياتنا اليومية .



الفصل الثاني

وجود المادة

في هذا الفصل سنسائل أنفسنا أي الوجود ما نسميه مادة على أي وجه من الوجوه؟ وهل في الكون منضدة لها طبيعة ذاتية خاصة ولها وجود يستمر حتى ولو لم أكن ناظراً إليها أم أن المنضدة من صنع الخيال فقط وليست إلا منضدة وهمية تبدو لنا في حياتنا التي ما هي إلا حلم ممتد؟ هذه مسألة بالغة الأهمية لأننا إذا لم نكن على يقين من وجود الأشياء وجوداً مستقلاً فكذلك لا نكون على يقين من أن لأجسام الناس وجوداً مستقلاً ومن ثم نكون أقل تأكداً من وجود عقولهم وجوداً مستقلاً، فليس لدينا من دليل نبي عليه اعتقادنا بوجود عقول الناس إلا ما نستمدّه من ملاحظة أجسامهم، فإذا لم نستطع الوثوق من أن للأشياء وجوداً مستقلاً فنسجد أنفسنا منمزلين في ببداء من الحيرة والضلال، وقد لا يكون العالم الخارجي كله سوى حلم عابر فلا يحس الواحد منا إلا بوجوده فحسب وتلك حال لا تدعو إلى الاطمئنان لما تبعه فينا من شعور بالوحشة والضائقة، وبالرغم من أننا لا نستطيع إقامة الحجج على بطلان هذا المرض فليس لدينا أوهي داييل على صدقه وسنرى في هذا الفصل لماذا كان الأمر كذلك.

وقبل أن نخوض في بحث الأمور المشكك فيها سنحاول أن نهيء نقطة ثابتة نوما ما نبدأ منها البحث، إننا على الرغم من أننا نشك في الوجود المادي للمنضدة ليس لنا سبيل إلى الشك في الحقائق الحسية التي جعلتنا ندرك أن هناك منضدة، فلسنا نشك ونحن ننظر إلى المنضدة فيما نراه من لون وشكل معينين يظهران لنا كما لا نشك ونحن نضغط عليها فيما نحربه من إحساس معين

بالصلابة ، على أننا لا نتناول هذه الأمور بالبحث والتماؤل فهي في الحقيقة أمور نفسية ، وإذا جاز لنا الشك في أي شيء آخر غير إدراكنا المباشرة فلا يجوز لنا أن نشك في بعض هذه الإدراكات على الأقل فإنها أمور تبدو مستقيمة لا يجوز الشك فيها .

وقد ابتكر ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) مؤسس الفلسفة الحديثة منهجه الذي لا يزال إلى اليوم كبير الجدوى وهو منهج الشك المنتظم فقد قرر أنه لا يعتقد أي شيء ما لم يتبين بوضوح ودقة أنه حق ، فهو يشك في كل ما وجد سبيلاً إلى الشك فيه حتى يكفه أن يصل إلى أسباب تزيل الشك من نفسه ، وقد أوصلته طريقته بالتدرج إلى الاقتناع بأن الأمر الوحيد الذي هو على يقين تام من وجوده إنما هو وجوده نفسه ، فلقد تصور شيطانا خداعا يمثل لحواسه أمراً غير حقيقية في صور من الأحلام المستمرة ، وهذا الشيطان على الأرجح غير موجود ولكنه على أية حال ممكن الوجود ، وعليه فن الجائز أن يشك المرء فيما يدركه بحواسه .

أما شك المرء في وجوده نفسه فغير جائز لأنه إذا لم يكن موجوداً فإن أي شيطان لا يستطيع أن يخلقه ، وإذا كان المرء يشك في وجوده ، إذ يكفي أن يكون للمرء تجارب - كالشك - ليكون ذلك دليلاً على أنه موجود ، وهكذا وصل ديكارت إلى يقين مطلق بوجوده فهو يقول « أنا أفكر فانا إذن موجود » وعلى أساس هذا اليقين شرع يبني عالم المعرفة الذي هدمه أولاً بمحاول شكوكه .

ولقد قدم ديكارت بابتكاره طريقة الشك وبكشفه عن أن التجارب الذاتية هي أكثر الأشياء يقيناً خدمة جلي للفلسفة لا يزال الباحثون فيها إلى الوقت الحاضر مدينين لها .

ولكننا نحتاج إلى شيء من الاحتراس في استخدام دليل ديكارف فليس كل ما في عبارته « أنا أفكر فانا إذن موجود » يقيناً مطلقاً ، وذلك أنها قد تعني أن الواحد منا على تمام اليقين من أنه اليوم هو نفسه بالأمس ، وهذا حق لا ريب فيه على وجه من الوجوه ، ولكن الوصول إلى يقين مطلق بالذات الحقيقية أمر عسير عسر الوصول إلى يقين بالمنضدة الحقيقية ، فهذه الذات الحقيقية لا يبدو أن لها ذلك اليقين المطلق القاطع الذي يكون لتجارب الجزئية ، فحينما أرى منضدتي وأرى لونها البني فالذي يكون يقيناً في الحال ليس « أنا أرى لونا بدياً الآن » بل إن لونا بدياً هو المرئي ، وهذا القول يتضمن في الحقيقة شيئاً أو إنساناً يرى ذلك اللون البني ، ولكنه لا يدل على وجود شخص على حال من الدوام والنبات نوعاً ما هو « أنا » فأقصى ما نصل إليه من اليقين المباشر هنا هو أن نقول أن هذا الشيء الذي يرى اللون البني شيء مؤقت وأنه ليس ذات الشيء الذي يقوم بتجربة أخرى في وقت آخر .

وعلى هذا فإن ما نكون منه على يقين مباشر إنما هو أفكارنا ومشاعرنا الخاصة ويصدق هذا على الأحلام والأوهام كما يصدق على الإدراكات الحسية السوية ، فنحن حينما نحلم أو نشاهد طيناً فن المؤكد أن ما نلظنه من احساسات تمر بنا له وجود حقيقي في تجاربنا ، غير أن هناك أسباباً متعددة تجعل على القول بأن ليس من شيء مادي يطابق تلك الاحساسات ، وعلى ذلك فليس علينا أن نقصر اليقين الذي نصل إليه من معرفتنا بتجاربنا الخاصة على الحالات العادية بل أنه ليشمل حتى الحالات الشاذة كالأحلام والأوهام ، فبين أيدينا إذن هذا الأساس المكين الذي نستطيع أن نقيم عليه بحسنا في العرفه .

والسألة الجديرة بالنظر هي إذا فرضنا أننا متأكدون من حقائقنا الحسية فهل لدينا أي سبب لأن نعدّها دليلاً على وجود شيء آخر غيرها مما يمكن أن

ندعوه شيئاً مادياً ، فإذا فرضنا أننا أحصينا جميع الحقائق الحسية التي نجدها بصورة طبيعية متصلة بالمنضدة أفنكون قد قلنا كل ما يمكن أن يقال عن المنضدة أم أن هناك شيئاً آخر غيرها ليس بالحقيقة الحسية ، شيئاً يبقى مستمراً حينما نغادر الحجر ؟ أما البداهة السليمة فتجيب بالإيجاب أي بوجود شيء ليس بالحقيقة الحسية ، فما يمكن أن يباع ويشترى وينقل من مكان إلى مكان ويغطى بهذا الغطاء أو ذلك لا يمكن أن يكون مجموعة فقط من الحقائق الحسية فهذا الغطاء الذي نضعه على المنضدة فيغطيها بأكملها يجب عنا جميع الحقائق الحسية التي يمكن أن نستعملها منها ، فإذا كانت المنضدة مجرد حقائق حسية فإن وجدها بذلك ينتهي ويبقى الغطاء معلقاً في الفضاء قائماً بمعجزة في المكان الذي كانت فيه المنضدة قبلاً ، وهو قول يبدو سخيفاً وغير معقول ، ولكن من يرغب في أن يكون فيلسوفاً يجب عليه أن يروض نفسه على ألا يصده عن البحث ما يبدو سخيفاً وغير معقول .

والسبب المهم الذي يجعلنا نشعر بأنه لا بد من وجود شيء مادي بالإضافة إلى الحقائق الحسية هو أن الناس المختلفين يتأثرون بذلك الشيء المادي نفسه ، فإذا جلس عشرة رجال حول منضدة الطعام فن السخف أن نقول أنهم جميعاً لا يرون الغطاء نفسه الذي على المنضدة والأشواك والسكاكين والملاعق والأكواب ، ولكن ما يصدر عن هذه الأشياء من حقائق حسية يختلف باختلاف كل فرد ، فلكل من الجالسين حقائق حسية خاصة به لأن ما هو مائل مباشرة أمام نظر أحدهم ليس هو المائل مباشرة أمام نظر الآخر ، فهم جميعاً يرون الأشياء من نقط الرؤية المختلفة اختلافاً يسيراً ، وما يرونه جميعاً يختلف باختلاف أفرادهم ، فإذا وجب وجود أشياء مادية عامة مشاعة بين الجميع بحيث يكون من الممكن أن يشترك في معرفتها الناس المختلفون فلا بد أن تكون هذه الأشياء غير الحقائق الحسية

الجزئية الخاصة التي تبدو مختلفة للناس المختلفين ، فما هو السبب الذي يحملنا على الاعتقاد بوجود أشياء طامة مشاعة بين الجميع ؟ .

وأول جواب يخطر بصورة طبيعية على بال الإنسان هو أنه على الرغم من أن الناس المختلفين يمكن أن يختلفوا في رؤيتهم للمنضدة فهم جميعاً يرون أشياء واحدة تقريباً حينما ينظرون إلى المنضدة ، أما الاختلافات فيما يرون فتتبع قوانين المنظور وانعكاس الضوء ، حتى أنه من السهل الوصول إلى شيء ثابت يمكن وراء الحقائق الحسية المختلفة باختلاف الناس ، فإنا حين اشترت منضدتي من الرجل الذي كان يسكن غرفتي لم أستطع أن أشتري حقائقه الحسية التي فنت بتركه الغرفة ، ولكنني أستطعت أن أشتري ما توقعت أن يكون له حقائق حسية متشابهة تقريباً للحقائق الحسية التي كانت لذلك الرجل وعلى هذا فإن كوني أناساً مختلفين يملكون حقائق حسية متشابهة ، وكون شخص واحد يملك في مكان معين وفي أزمنة مختلفة حقائق حسية متشابهة ، هو الذي يحملنا على الظن بأن هناك فوق الحقائق الحسية شيئاً عاماً ثابتاً يمكن وراء الحقائق الحسية ويكون سبباً فيما يراه الناس المختلفون في الأزمنة المختلفة منها .

والآن بما أن الاعتبار السابق قائم على افتراض وجود أناس آخرين غيرنا فإن هذا الاعتبار نفسه يفترض صحة ما يريد إثباته ، لأن ما يمثل لي الناس الآخرين إنما هو حقائق حسية معينة كمرآة ونبرات أصواتهم ، فإذا لم يكن لدى من الأسباب ما يحملني على الاعتقاد بوجود أشياء مادية مستقلة عن حقائق الحسية فليس لي أن أعتقد حينئذ بوجود أشخاص آخرين غيري إلا كجزء من حلم يتراعى لي ، فيجب علينا حين نحاول أن نبين أنه لا بد من وجود أشياء مستقلة عن حقائقنا الحسية الخاصة ألا نعتمد على شهادة الناس الآخرين لأن هذه الشهادة نفسها لا تزيد على أن تكون مؤلفة من حقائق حسية ، ولا تكشف عن

إدراكات الناس الآخرين ما لم تكن حقائقنا الحسية علامات على أشياء موجودة مستقلة عنا من أجل ذلك أصبح لزاماً علينا أن نبحث في تجاربنا الخاصة بنا عن صفات تتميز بها هذه التجارب تبين أو تميل إلى أن تبين أنه يوجد في العالم أشياء غير ذواتنا وغير تجاربنا الخاصة .

ويجب أن نعترف على وجه ما أننا لا نستطيع مطلقاً أن نقيم الدليل على وجود أشياء أخرى غير ذواتنا وغير تجاربنا الخاصة ، فالفرض القائل بأن العالم مؤلف مني نفسي ومن أفكارى ومشاعرى واحساساتى وأن كل ما عدا ذلك محض خيال فرض لا ينطوى على سخف وفساد منطقي ، فلقد يبدو لي في الأحلام أن طالما شديد التعقيد مثل أممي والكني أجد عند اليقظة أنه كان محض خداع ، وبعبارة أخرى أن الحقائق الحسية في الأحلام لا يبدو أن لها ما يطاقها من الأشياء المادية التي نفرض وجودها بصورة طبيعية في حالة اليقظة ، وصحيح أنه إذا فرضنا وجود العالم المادي كان من الممكن أن نجد أسباباً مادية للحقائق الحسية في الأحلام فقد يبعث صوت الباب حين يفتق بشدة مثلاً أن أحلم بمركة بحرية ، ولكن على الرغم من أنه يوجد في هذه الحالة سبب مادي للحقائق الحسية فليس من شيء مادي مطابق للحقائق الحسية بالكيفية التي تطابق بها مركة بحرية حقيقية حقائقها الحسية وليس من استحالة منطقية في الفرض القائل بأن الحياة جميعها ما هي إلا حلم تتخيل فيه بأنفسنا جميع الأشياء التي تمثل أملنا ، إلا أنه بالرغم من أن هذا الفرض ليس مستحيلاً منطقياً فليس من سبب لافتراض صحته بل أنه فرض لو اتخذناه وسيلة لتفسيه كل ما يقع في حياتنا الخاصة لكان أصعب من الفرض الذي توحي به الهداية السليمة من وجودى أشياء مستقلة عنا تماماً يتسبب عن فعلها فينا احساساتنا .

أما لماذا نصف بالسهولة الفرض القائل بأن في الحياة أشياء مادية حقيقية

فأمر يسير واضح ، فاذا كان الفظ مثلاً يظهر في لحظة في مكان ما من الحجرة وفي لحظة أخرى في مكان آخر ، فن الطبيعي أن نظن أنه تحرك من المكان الأول الى الثاني ماراً بمجموعة من الأماكن بين المكان الذي بدأ منه والمكان الذي انتهى اليه ، ولكن اذا كان القظ مجرد مجموعة من الحقائق الحسية فإنه لا يمكن أن يكون قد وجد مطلقاً في أي مكان أراه فيه وبناء على ذلك يجب أن نفرض أنه لم يكن موجوداً مطلقاً حينما لم يكن ناظراً اليه ، ولكنه قفز الى الوجود فجأة فوجد في مكان جديد ، واذا كان القظ موجوداً سواء رأيتة أو لم أره فاني أستطيع أن أفهم من تجاربي كيف يجوع بين أكله وأخرى ، ولكنه اذا لم يكن موجوداً حينما لأراه فإنه يبدو غريباً أن شهيته للطعام تنشأ خلال فترة عدم وجوده بالسرعة التي تنشأ بها خلال فترة وجوده ، واذا كان القظ يتكون من حقائق حسية فقط فإنه لا يمكن أن يجوع لأن الجوع الذي يكون حقيقة حسية لي هو جوعي أنا فقط ، فهذه الحقائق الحسية التي تمثل لي مايقوم به القظ وهو جائع بالرغم من أنها تبدو لي بصورة طبيعية كتعبير عن الجوع لا يمكن تفسيرها قط اذا اعتبرناها مجرد حركات ، وبقع من اللون متغيرة مثلها في عدم قابليتها للشعور بالجوع مثل الثلث في عدم قابليته لأن يلعب كرة القدم .

ولكن الصعوبة في تفسير سلوك القظ لا تعد شيئاً اذا قورنت بالصعوبة في تفسير سلوك الناس ، فعندما يتكلم الناس أي حينما نسمع أصواتاً معينة نقرنها بالأفكار وفي الوقت نفسه نرى حركات معينة للشفاة وتغيرات معينة لقمصات الوجه ، فن الصعب جداً أن نظن أن ما نسمعه ليس تعبيراً عن فكرة كما نعرف عن أنفسنا حينما نخرج من أفواهنا تلك الأصوات نفسها ، ومثل هذه الأشياء تحدث بالطبع في الأحلام التي نكون فيها على خطأ فيما يتصل بوجود الناس الآخرين والأشياء المادية الأخرى ولكن الأحلام إنما توحي بها الى درجة ما نسميه حياة

اليقظة ، وهي قابلة الى حد ما ان تفسر تفسيراً قائماً على أسس علمية اذا افترضنا أن هناك في الحقيقة عالماً مادياً ، فمن اليسير جداً علينا أن نأخذ بهذه النظرة الطبيعية وهو أن هناك أشياء أخرى في الحقيقة غير أنفسنا وحقائقنا الحسية وأن لها وجوداً لا يعتمد على ادراكنا لها .

ومن التوكيد أننا لا نصل مبدئياً الى الاعتقاد بعالم خارجي مستقل عن طريق إقامة الدليل بل أننا نجد هذا الاعتقاد مهبياً في أنفسنا أول ما نبدأ في التأمل وهو ما يمكن أن يسمى اعتقاداً غريزياً ، وكان يجب ألا نشك فيه لولا أنه يبدو لنا في حالة الابصار على الأقل كأنما الحقيقة الحسية نفسها هي التي يعتقد الانسان بالفريزة انها هي الشيء الخارجي المستقل في حين أن الدليل أوضح أن الشيء الخارجي لا يمكن أن يكون هو بنفسه الحقيقة الحسية .

وهذا الاكتشاف أي وجود عالم خارجي مستقل عن حقائقنا الحسية (وهو لا يبدو غريباً في حالة الشم والذوق والصوت وان كان يبدو غريباً نوعاً ما في حالة اللمس) لا يقلل من اعتقادنا الفطري بأن هناك أشياء تطابق حقائقنا الحسية .
وبما أن هذا الاعتقاد لا يقودنا الى أي صعوبة بل على العكس من ذلك يعميل بنا الى التسهل والتنظيم وصفنا لتجارنا ، فليس هناك مبرر وجيه لانكارنا له ، فنحن نستطيع اذن أن نقرر ان العالم الخارجي موجود بالفعل ولا يعتمد في وجوده مطلقاً على استمرار رؤيتنا له ، ولو أن بعض الشك بالخجنا بسبب الأحلام .

والدليل الذي هدانا الى هذه النتيجة هو بلا شك دون ما نرغب فيه من القوة والتسانة ، ولكنه نموذج لضروب كثيرة من الادلة الفلسفية ، واذن فمن الجدير بنا أن نبرز باختصار صميمه وصفه العامة ، وقد وجدنا أن كل معرفة نصل اليها يجب أن تبني على عقائدنا الفطرية ، واذا كنا ننكر هذه الاعتقادات

الفطرية فلا شيء يبقى بعد ذلك ، على أننا نجد أن بعض معتقداتنا الفطرية أقوى من البعض الآخر ، في حين أننا نجد كثيراً منها بتأثير العادة والافتراء يتلبس بمعتقدات آخر ليست في الواقع معتقدات غريزية ولكنها تظن خطأ أنها جزء من المعتقدات الغريزية .

فالفلسفة يجب أن تبين لنا التدرج في معتقداتنا الغريزية مبتدئة بتلك التي نتمسك بها ثم كما شديدا بحيث تعرض كل واحد منها منفصلاً عن المعتقدات الأخرى ومجرداً عن الإضافات غير الملائمة ما أمكن ذلك ، يجب أن نعني ببيان أن معتقداتنا الغريزية في الصورة الأخيرة التي تعرض فيها لا يتضارب بعضها مع بعض بل تؤلف نظاماً متسقاً وليس لدينا من سبب لانكار معتقد غريزي اللهم إلا الذي يتضارب مع معتقدات غريزية آخر نأذا وجدت المعتقدات الغريزية متسقة ملتزمة فالنظام بجملة يصح جديراً بالقبول .

ومن الممكن بالطبع أن كل المعتقدات أو بعضها يكون خطأ ، فالواجب أن نأخذها على الأقل بشيء يسير من الشك ، ولاكننا لا نستطيع بحال أن ننكر معتقداً الا على أساس معتقد آخر ، ومن ثم نستطيع بتنظيم معتقداتنا الغريزية وما يترتب عليها وبالتأمل فيما هو أحرى أن يعدل أو يرفض اذا اقتضت الضرورة على أساس قبول المعتقدات الغريزية وحدها ان نحصل على تنظيم معرفة تنظيمياً متسقاً ينقص فيه احتمال الوقوع في الخطأ على الرغم من كونه ممكناً بسبب تداخل عناصر ذلك النظام من المعتقدات والتحصيص الدقيق الذي يسبق قبولها والتسليم بها .

وتلك وظيفة تستطيع الفلسفة أن تؤديها على الأقل . أغلب الفلاسفة يعتمدون سواء كانوا على حق أو باطل ان الفلسفة تستطيع أن تعمل أكثر من هذا أي أنها تستطيع أن تمدنا بمعرفة الكون باعتبارها متماسك الاجزاء وبطبيعة

الحقيقة النهائية أي بالعلم الذي لا ينال بدونها ، وسواء كان الأمر كذلك أم لم يكن ، فإن الخدمة المتواضعة التي أشرنا إليها يمكن أن تؤديها الفاسفة ، وهذه خدمة تكفي في نظر هؤلاء الذين يشكون في كفاية البدهاهة السليمة لتقدير الجهود الصعبة الشاقة التي تنطوي عليها المشاكل الفلاسفية .

[*]

الفصل الثالث

طبيعة المادة

في الفصل السابق رأينا - ولو لم نستطع أن نوجد أدلة قاطعة - أن من العقول أن نعتقد أن حقائقنا الحسية كذلك التي نعدّها مقترنة بالمنضدة هي في الحقيقة علامات على وجود شيء مستقل عنا وعن ادراكنا الحسي ، ومعنى ذلك أنني أفرض أن هناك شيئاً آخر وراء إحساسات اللون والصلابة والصوت وما شابه ذلك مما يؤلف مظهر المنضدة كما تظهر لي ، وليست هذه الحقائق الحسية إلا مظاهر لهذا الشيء ، فأحساس اللون ينقطع عن الوجود إذا أغمضت عيني وأحساس الصلابة ينقطع عن الوجود إذا أبعدت ذراعي عن ملامسة المنضدة وأحساس الصوت ينقطع عن الوجود إذا كتمت عن قرع المنضدة بأصابعي ، ولكني لا أعتقد أن المنضدة تنقطع عن الوجود حينما تنقطع هذه الأشياء بل إنني لأعتقد على العكس من ذلك أنه بسبب استمرار وجود المنضدة لا بد أن يتكرر ظهور جميع الحقائق الحسية حينما أفتح عيني أو أعيد وضع ذراعي على المنضدة وحينما أبدأ ثانية بنقرها بأصابعي ، والسؤال الذي يجب أن نبجته في هذا الفصل هو ، ما طبيعة هذه المنضدة الحقيقية التي يستمر وجودها مستقلاً عن إدراكنا الحسية لها ؟

إن العلم الطبيعي يجيبنا عن هذا السؤال ، وإن كان جوابه في الحقيقة غير تام نوطاماً ولا يزال فرضياً في بعض نواحيه ومع ذلك فهو جدير بالتقدير إلى حد ما ، ولكن العلم الطبيعي بغير عمد تقريباً دفع إلى الأخذ بالرأي القائل ان جميع الظواهر الطبيعية يجب أن تفسر بأنها حركات ، فالضوء والحرارة والصوت ترجع كلها إلى حركات تموجية تنتقل من الجسم الذي تصدر عنه إلى الشخص الذي يرى

الضوء أو يشعر بالحرارة أو يسمع الصوت ، وهذه الحركات الوجيهة أما أن تكون في الأثير وأما أن تكون في مادة كثيفة ، أي فيما يدعوه الفلاسوف مادة في كلتا الحالتين ، والخاصيتان الوحيدتان اللتان ينسبهما العلم إلى المادة هما الوجود في مكان والقدرة على الحركة طبقاً لقوانين الحركة ، ولا ينكر العلم أنه قد يكون لها خصائص أخرى فإذا كانت الأمر كذلك فإن مثل هذه الخصائص الأخرى لا تفيد رجل العلم ، ولا تساعد البتة على تفسير الظواهر .

ويقال أحياناً أن الضوء هو ضرب من ضروب الحركة المتموجة ولكن هذا القول يضل سامعه لأن الضوء الذي نراه في الحال والذي نعرفه مباشرة بحواسنا ليس ضرباً من الحركات المتموجة بل هو شيء يختلف عنها اختلافاً تاماً ، شيء نعرفه جميعاً إذا لم نكن عمياً ، ولو أننا لا نستطيع وصفه بحيث ننقل معرفتنا عنه إلى رجل أعمى ، والحركة المتموجة على العكس من ذلك يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً لرجل أعمى إذ أنه يستطيع أن يفهم معنى المكان بحاسة اللمس ويستطيع أن يجرب حركة تموجية في رحلة بحرية كما تفعل نحن دون فرق تقريباً ولكن هذا الذي يستطيع أن يفهمه الأعمى ليس ما ذمناه بالضوء فنحن نعلم بالضوء ذلك الذي لا يستطيع الأعمى أن يفهمه البتة والذي لا نستطيع أن نصفه له مطلقاً .

وإن هذا الشيء الذي يعرفه المبصرون منا لا يوجد في الحقيقة — كما يفنى بذلك العلم — في العالم الخارجي ، ولكنه شيء مسبب عن تأثير موجات معينة في عيني الشخص الذي يراه وفي أعصابه ودماغه ، فحينما يقال أن الضوء موجات يقصد بذلك في الحقيقة أن الموجات هي السبب المادي لاجساساتنا بالضوء ، ولكن الضوء نفسه أي الشيء الذي يجربه المبصرون ولا يجربه العمى ، لا يفترض العلم أنه يوافق جزءاً من العالم المستقن عنا وعن حواسنا ، ومثل هذه الملاحظات

تماما تنطبق على أنواع آخر من الاحساسات
فليست الألوان والأصوات وما شاكلها وحدها خارجة عن المادة كما يراها
العلم بل المكان أيضا كما تتصل به عن طريق النظر واللمس، فمن الضروري للعلم أن
تشغل مادته مكانا ما، ولكن هذا المكان الذي تشغله لا يمكن أن يكون تماما
المكان الذي نراه ونشعر به، فالمكان أولا كما نراه ليس هو المكان نفسه كما ندركه
بحاسة اللمس، وإنما نتعلم عن طريق التجربة في الطقولة فقط، كيف نلمس الأشياء
التي نراها أو كيف ننظر الأشياء التي نشعر أنها تمسنا ولكن المكان
كما يعرفه العلم يختلف عن المكان المدرك باللمس وعن المكان المدرك بالنظر فلا يمكن
أن يكون هذا أو ذاك

ثم أن الناس المختلفين يرون الشيء الواحد على أشكال متباينة بالنسبة للموضع
الذي يبصرونه منه خذ مثلا قطعة النقود المستديرة أننا نحكم دائما بأنها مستديرة
ولكنها تبدو بيضية الشكل إذا لم تكن أمامنا، فنحن حينما نحكم بأنها مستديرة
يكون معنى ذلك أن لها شكلا حقيقيا ولكنه ليس الشكل الذي يبدو ظاهرا
للعيان بل الشكل الذي يتعلق بجوهرها دون مظهرها، هذا الشكل الحقيقي هو
الذي يعني به العلم ويجب أن يكون في مكان حقيقي لا في المكان الذي يتراءى
لختلف الناس، فالمكان الحقيقي مكان عام والمكان الظاهر للعيان مكان خاص
بالشخص المدرك نفسه فإذا رأينا على طريق بيتنا أقرب إلينا من بيت آخر فإن
حواسنا الأخر ستؤيد ما وصلنا إليه بحاسة النظر فالوصول إليه مثلا يأخذ زمنا
أقل مما يأخذه البيت الثاني. وسيتفق معنا الناس الآخرون على القول بأن البيت
الذي يظهر لنا أقرب من الآخر هو في الحقيقة أقرب منه وسيؤيدنا في ذلك أيضا
الرسم التخطيطي للجهة التي يقع فيها المنزلان، فكل شيء أذن يشير إلى علاقة
مكانية بين البيتين مطابقة للعلاقة المكانية بين الحقائق الحسية التي ندركها ونحن
ننظر إلى البيتين، ولنا أن نفرض أذن وجود مكان مادي يكون للأشياء المادية

التي تحمل فيه علاقات مكانية مقابلة لتلك العلاقات التي تقوم بين الحقائق الحسية
المقابلة لتلك الأشياء في أما كننا الخاصة ، وهذا هو المكان المادي ، الذي
تتناوله الهندسة ويفترضه علماء الفلك والفيزياء .

وإذا فرضنا أنه يوجد مكان مادي وأنه يقابل الأمكنة الخاصة على النحو
الذي ذكرناه فما الذي نستطيع أن نعرفه عن هذا المكان ؟ أننا نستطيع أن نعرف
فقط الأمور الضرورية التي بها تحصل المقابلة وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نعرف
ما هو ذلك المكان المادي في ذاته ، ولكننا نستطيع أن نعرف نوع ترتيب
الأشياء المادية الذي ينتج من علاقاتها المكانية فنعرف مثلا أن الأرض والقمر
والشمس تكون في خط مستقيم واحد عند الخسوف ولو أننا لا نستطيع أن نعرف
مامو الخط المستقيم المادي في ذاته مثل معرفتنا بشكل الخط المستقيم في
في مكاننا النظري ، وبهذه الصورة نعرف عن علاقات المسافات في المكان المادي
أكثر مما نعرف عن المسافات نفسها ، أي أننا نستطيع أن نعرف أن مسافة
واحدة أطول من مسافة أخرى أو أنها على امتداد الخط نفسه الذي عليه المسافة
الأخرى ولكننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة مباشرة بالمسافات المادية كذلك التي
نصل إليها بالمسافات في أما كننا الخاصة أو بالألوان أو الأصوات أو غيرها من
الحقائق الحسية ، فكل ما نستطيع أن نعرفه عن الأشياء في المكان المادي هو
ما قد يعرفه رجل سوى ولد أعمى عن المكان كما يبدو للنظر عن طريق ما يخبره به الناس
الآخرون أما تلك الأشياء التي لا يستطيع الرجل الذي ولد أعمى أن يعرفها مطلقا
عن المكان كما يبدو للنظر فنحن أيضا لا نستطيع أن نعرفها كذلك عن المكان المادي ،
فلا نستطيع أن نعرف خواص تلك العلاقات الضرورية لضمان مقابلة (الأشياء المادية)
للحقائق الحسية ولكننا لا نستطيع أن نعرف طبيعيتها الحدوث التي تقوم بينها تلك العلاقات .
أما فيما يتعلق بالزمن فشعورنا ببقائه أو انقضائه دليل غير موثوق به بالنسبة

الى الوقت الذي تسجله الساعة ، فالأوقات التي تنقل علينا أو التي تقاسي فيها
آلاما تم بطيئة ، والأوقات التي نكون فيها منصرفين إلى عمل لذيذ ممتع تمر
سراعا ، والأوقات التي نأام فيها تمر وكأنها لم تكن موجودة ، وعلى قدر ما
يبدو الزمن مؤلفاً من مدة فإن الضرورة تقضي بالتمييز بين زمن عام وزمن خاص
كما قضت الضرورة نتمسها بالتمييز بين مكان عام ومكان خاص ولكن بقدر ما يبدو
الزمن مؤلفاً من ترتيب قبل وبعد (أي مؤلف من نظام سابق ولاحق) لانكون
في حاجة الى أن نقيم مثل هذا التمييز ، فالنظام الزمني الذي تبدو فيه الحوادث
كما نشاهدها هو النظام الزمني نفسه الذي تملكه هذه الحوادث في الحقيقة
ولا يوجد سبب بأية حال لافتراض أن النظامين مختلفان ، ومثل هذا يصدق
غالباً على المكان ، فإذا سارت كتيبة من الرجال فإن شكها سيبدو مختلفاً
باختلاف جهات النظر المختلفة ولكن الرجال سيظهرون مرتبين في نفس النظام
من جميع جهات النظر ومن ثم فلنا أن نعد النظام يصدق أيضاً على المكان المادي
أما الشكل فلا يعد مطابقاً للمكان المادي إلا بقدر ما يكون ضروريا لضمان
حصول النظام فقط .

والقول بأن النظام الزمني الذي يكون للحوادث في الظاهر هو النظام الزمني
نفسه الذي يكون لها حقيقة يجعل من الضروري أن نحترس من بعض الخطأ الذي
يمكن أن يحدث ، فيجب ألا يظن أن الحالات المختلفة للأشياء المادية المختلفة
لها نفس النظام الزمني الذي للحقائق الحسية التي تؤلف الإدراكات الحسية للأشياء
ولنأخذ على سبيل المثال الرعد والبرق من حيث هما شيئان ماديان ، فهما يحدثان
في وقت واحد ، أي أن البرق يحدث في وقت واحد مع اضطراب الهواء في
المكان الذي يبدأ فيه ذلك الاضطراب أي حينما يحدث البرق ، ولكن الحقيقة
الحسية التي ندعوها سمع الرعد لا تحدث إلا بعد انتقال اضطراب الهواء الى
المكان الذي نكون فيه ، وشبهه بذلك ضوء الشمس فهو يأخذ تقريباً ثمانى

دقائق حتى يصل إلينا ، تخيلنا ترى الشمس فاننا نرى الشمس التي مضي عليها ثمانى دقائق ، فالدليل الذي تهدينا به الحقائق الحسية الى الشمس المادية دليل على شمس مادية مر عليها ثمانى دقائق ، ولو توقفت الشمس المادية عن الوجود خلال الدقائق الثمان الأخيرة لما غير ذلك من الحقيقة الحسية التي نسميها رؤية الشمس ، وهذا يقدم لنا مثلاً واضحاً على ضرورة التمييز بين الحقائق الحسية والأشياء المادية .

وما وجدناه بالنسبة للسكان هو ما نجده بالنسبة الى الحقائق الحسية وما يقر بلها من أشياء مادية ، فإذا كان شيء من الأشياء يبدو لنا أزرق وآخر أحمر فإن لنا الحق أن نفرض وجود اختلاف في الشئيين الماديين يقابل الاختلاف الذي نشهده بين اللونين ، وإذا كان كلا الشئيين يبدوان أزرقين فلنا ان نفرض وجود تشابه بينهما يقابل التشابه الذي نشهده بين اللونين ولكننا لا نأمل الحصول على معرفة مباشرة عن الصفة الموجودة في الشيء المادي التي تجعله يبدو مرة أزرق ومرة أحمر ، والعلم يخبرنا أن هذه الصفة ضرب معين لحركات موجية ، وهذا يبدو مألوفاً لأننا نرى الحركات الموجية في المكان الذي نكون فيه ، ولكن الحركات الموجية يجب حقيقة أن تكون في مكان مادي لا نستطيع ان نكون على معرفة مباشرة به فلننا على الفة بالحركات الموجية الحقيقية تلك الالفة التي لا تأتي إلا من المعرفة المباشرة ، وما يقال عن الألوان يقال عن الحقائق الحسية الأخرى ، وهكذا نجد انه بالرغم من ان العلاقات بين الأشياء المادية لها جميع ضروب الخصائص القابلة للمعرفة المستنبطة من مقابلتها للعلاقات الموجودة بين الحقائق الحسية ، فإن الأشياء المادية نفسها تبقى غير معروفة في جوهرها بالنسبة الى الحواس على الأقل ، ويبقى بين أيدينا السؤال الآتى : أتوجد وسيلة أخرى لكشف عن ماهية الذاتية للأشياء المادية ؟

والفرض الطبيعي الذي نتخذه أولاً فيما يتعلق بالحقائق الحسية البصرية على

الأقل ولو أنه لا يمكن في النهاية الدفاع عنه ، هو ان الأشياء المادية بالرغم من انها لا يمكن أن تشبه الحقائق الحسية تماماً للأسباب التي بينها فانها تشبه الحقائق الحسية الى حد ما ، وتبعاً لهذا الرأي يكون للأشياء المادية مثلاً ألوان في الحقيقة وقد نرى شيئاً بالصدفة في لونه الحقيقي ، فهذا اللون الذي يبدو فيه هذا الشيء في أي لحظة معينة يبقى في الغالب متشابهاً من نقط الرؤية المختلفة وان لم يكن هو نفسه في جميع هذه الحالات ، فنستطيع أن نزعّم إذن أن اللون « الحقيقي » هو لون وسط ، متوسط بين درجات اللون المختلفة التي تظهر من نقط الرؤية المختلفة .

إن مثل هذا الرأي قد لا يكون من السهل رفضه قطعياً ولكنه مع ذلك لا يقوم على أساس ، فظاهر أولاً أن اللون الذي نراه يعتمد على طبيعة الحركات الضوئية التي تسقط على العين فقط وهو لذلك يتغير بتأثير الوسط الذي يفصل بيننا وبين الشيء المادي وكذلك بتأثير الكيفية التي ينعكس بها الضوء من الشيء المادي في اتجاه العين أيضاً . فالهواء الذي يتوسط بيننا وبين الأشياء يغير الألوان ما لم يكن نقياً تماماً ، وأي انعكاس قوي كذلك يغيرها تغييراً تاماً وهكذا فاللون الذي نراه ما هو إلا نتيجة لاشعة تصل الى العين ، وليس هو صفة الشيء الذي تصدر منه الأشعة ، ومن ثم فاننا نرى لونا معيناً أيضاً على شريطة ان تصل العين موجات ضوئية معينة وذلك سواء كان للشيء الذي صدرت عنه الموجات الضوئية لون أم لا ، فما لا نجد مسوغاً له أن نظن أن للأشياء المادية ألواناً ، وإذن فليس هناك ما يبرر اتخاذ مثل هذا الفرض ، ومثل هذا التدليل تماماً ينطبق على الحقائق الحسية الأخرى .

بقي بعد ذلك أن نسأل أتوجد براهين فلسفية تمكننا من القول بان المادة اذا لم تكن حقيقة يجب أن تكون ماهيتها كذا أو كذا ؟ إن كثيراً

جداً من الفلاسفة بل أغلبهم كما وضحنا سابقا قالوا أن أي شيء يكون حقيقياً يجب أن يكون في معنى ما عقلياً ، أو أن أي شيء نستطيع أن نعرف شيئاً عنه يجب أن يكون على الأقل في حاسة ما عقلياً وأمثال هؤلاء الفلاسفة يسمون المثاليين فالمثاليون يخبروننا ان الذي يبدو أمامنا كإدراك هو في الحقيقة شيء عقلي أي كما قال ليبنتز عقول أولية أو كما قال بركلي هي افكار في العقول التي تدرك المادة كما نقول عادة فالمثاليون يحددون وجود المادة كشيء يختلف تماماً عن العقل ولو انهم لا ينكرون ان حقائقنا الحسية علامات على شيء موجود مستقل عن إحساساتنا الخاصة ، وفي الفصل التالي سنتناول باختصار الأسباب التي قدمها المثاليون لتأييد نظريتهم : ولو انها في نظري آراء خاطئة .

[SS]

سليم
Hatem
23/11/92

الفصل الرابع

المذهب المادي

لقد استعمل فلاسفة مختلفون كلمة المذهب المادي في معان مختلفة نوعاً ما، وسنقصد بها هنا الرأي القائل بأن أي شيء يكون موجوداً أو يمكن أن يعرف بأن له وجوداً على الأقل لا بد أن يكون في معنى ماعقلها وهذا الرأي الذي يأخذ به أكثر الفلاسفة عدة أشكال، وهم يدافعون عنه بأسباب كثيرة مختلفة، ولقد انتشر هذا المذهب انتشاراً واسعاً حتى أن أي استعراض للفلسفة لا بد أن يعرض له إذ أنه مذهب تمتع في ذاته . إن الذين لم يمرنوا على التفكير الفلسفي قد يميلون إلى رفض مثل هذا الرأي باعتباره بين الفساد، فليس من شك أن البدهة السليمة تعد المناضد والكراسي والشمس والقمر والأشياء المادية عامة ، مختلفة في أساسها عن العقول ومحتوياتها ، وترى أن لها وجوداً قد يستمر ولو آلت العقول إلى العدم ، فنحن نفكر في المادة باعتبارها موجودة قبل وجود أي عقل يفكر فيها بزمن طويل ، ومن العسير علينا أن نعد المادة مجرد نتاج للنشاط الذهني فقط ، ومهما يكن نصيب هذا المذهب من صحة أو فساد فليس أمامنا ما يدعو إلى رفضه واعتباره واضح البطلان .

ولقد رأينا أن الأشياء المادية — حتى ولو كان لها وجود مستقل — لا بد أن تختلف عن الحقائق الحسية اختلافاً كبيراً ، وأن الصلة التي بينها وبين الحقائق الحسية هي صلة المقابلة فقط على نحو ما نراه من مقابلة بين الصورة الفوتوغرافية لشيء ما والشيء نفسه ، ومن ثم فالبدهة السليمة لا تهدينا إلى الطبيعة الذاتية للأشياء المادية ، وإذا توفر لدينا سبب صحيح لحسابها مدركات ذهنية فأننا لانجد مبرراً لرفض هذا الرأي لمجرد أنه قول يبدونها بالغرابة ، حقيقة الأشياء المادية يجب أن تكون شيئاً غريباً ، ولعلمنا مما يمكن الوصول إليه ، ولكن إذا اعتقد

أي فيلسوف أنه استطاع معرفة كنهها ، فإن كون ما وصل اليه من حقيقة يبدو غريباً أمر لا ينبغي أن يتخذ سبباً لمخالفة رأيه أو إنكاره .

إن الأسس التي قام عليها المذهب المثالي ودعم بها هي الأسس المستخلصة في جملتها من نظرية المعرفة أي من بحث الشروط التي يجب أن تتوافر في الأشياء لكي تصبح قادرين على معرفتها ، وقد كانت أول محاولة جديّة لاقامة هذا المذهب المثالي على مثل هذه الأسس هي محاولة الأسقف بركلي ، ودعواه هذه تكون إلى هذا الحد صحيحة ، ولو لم تكن بعض أدلته مثل هذه الصحة ، ولكنه ذهب إلى أبعد من ذلك فدلل على أن الحقائق الحسية هي الأشياء الوحيدة التي يتركز وجودها إدراكنا الحسي لها ، وقال أن معنى أن يكون الشيء معروفاً هو أن يكون في عقل من العقول أي يكون عقلياً ، ومعنى ذلك أن الأشياء ما هي إلا أمور ذهنية ، ومن ثم استنتج أن كل شيء يمكن معرفته لا بد أن يكون في ذهن من الأذهان ، وأن أي شيء يعرف بدون وجوده في عقلي لا بد أن يكون في عقل آخر .

ولكي نفهم توجيه أدلته يرى لزوماً علينا أن نعرف أولاً ما يعنيه بكلمة فكرة فقد أطلق كلمة فكرة على أي شيء يعرف مباشرة كعقولة الحقائق الحسية مثلاً ، فاللون الخاص الذي نراه هو « فكرة » وكذلك الصوت الذي نسمعه وهكذا جميع الحقائق الحسية ، ولكن كلمة « فكرة » لا تقصر فقط على الحقائق الحسية ، فهناك أيضاً أشياء تستذكر وتتخيل ونكون على معرفة مباشرة بها في لحظة التذكر والتخيل ، فهو يطلق « الافكار » على جميع الحقائق المباشرة .

وبعد ذلك ينصرف إلى البحث في الأشياء العادية كالشجرة والنضدة ، ويرينا أن كل ما نعرفه مباشرة حينما ندرك الشجرة إدراكاً حسيّاً يتكون من أفكار على

حسب مدلول كلمته ، ويقوم الدليل على عدم وجود أي دعاية تدفعه الى افتراض وجود شيء حقيقي يتعلق بالشجرة ، ألا ما يدرك ادراكاً حسيّاً ، فوجودها يتألف من كونها مدركة ، وهو يسلم تسليماً قاطعاً بأن الشجرة لا بد أن يستمر وجودها حتى ولو أغمضنا أعيننا أو حينما لا يكون أحد قريب منها ، ولكن استمرار وجودها يرجع الى كون الله يظل مدبرها ، فالشجرة الحقيقية التي تطابق ما سمع به الشيء المادي تتألف من أفكار في ذهن الله ، أفكار تشبه الى حد ما ما يوجد في أذهاننا حينما نرى الشجرة ، ولكن الاختلاف بين أفكارنا وأفكار الله في الحقيقة هو أن الأفكار ثابتة في عقل الله ثباتاً مستمراً باستمرار وجودها ، وكل إدراكنا الحسية بالنسبة له تتألف من مشاركة جزئية لإدراكات الله وبسبب هذه المشاركة تكون الشجرة التي يراها الناس المختلفون واحدة عند الجميع تقريباً ، وهكذا ليس في العالم شيء غير العقول وأفكارها ، وليس من الممكن أن يعرف أي شيء غيرها لأن كل ما يعرف ، يكون بالضرورة « فكرة »

إن في هذا التدليل كثيراً من الأخطاء التي كانت ذات أهمية في تاريخ الفلسفة وخلق بنا أن نكشف عنها ، فأولا نرى أن شيئاً من الخاطئ نشأ عن استعمال كلمة « فكرة » فنحن نعد الفكرة في جوهرها شيئاً ماموجوداً وجوداً أساسياً في عقل ما ، وعلى ذلك اذا قيل لنا أن الشجرة تتألف بتمامها من أفكار فن الطبيعي أن نظن اذا كان الأمر كذلك ، أن الشجرة لا بد أن تكون بتمامها في العقل ولكن القول بأنها في العقل يبدو غير واضح ، حينما نتكلم عن وجود شخص في عقولنا لا نقصد بذلك أن الشخص بذاته يكون في عقولنا ، بل نقصد عن فكرة ما عنه هي التي في عقولنا ، وحينما يقول إنسان أن عملاً من الأعمال كان عليه ان يؤديه قد أحمي من عقله تماماً ، فانه بلاشك لا يقصد بذلك أن العمل نفسه كان حالاً في ذهنه ، بل أن فكرة العمل فقط هي التي كانت تشغل عقله ولكنها بعد ذلك زالت من عقله ، وهكذا حينما يقول بركلي إذا استطعنا أن نعرف الشجرة

فلا بد أن تكون في عقولنا ، فالذي يجوز له أن يقوله إن فكرة ما عن الشجرة لا بد أن تكون في العقل ، والقول بأن الشجرة نفسها لا فكرتها لا بد أن تكون في عقولنا يشبه القول بأن الشخص الذي تفكر فيه حال هو نفسه في عقولنا ، ولقد يبدو هذا الخلط سخيفاً جداً حتى أن أي فيلسوف معقول لا يمكن أن يقع فيه ولكن هناك ظروفًا مختلفة حملت بعض الفلاسفة على الوقوع فيه ، والكي يرى كيف كان ذلك ممكناً لا بد لنا أن ننعم النظر في المشكلة المتعلقة بما هيّة الأفكار وقبل أن نعرض للبحث العام في طبيعة الأفكار علينا أن نفرق بين سؤالين يتعلقان بالحقائق الحسية والأشياء المادية ، وقد رأينا الأسباب كثيرة تتصل بالتفاصيل والدقائق أن بركلي كان مصيباً في معالجة الحقائق الحسية التي تؤلف حقائقنا الحسية عن الشجرة باعتبارها أموراً ذاتية إلى حد كبير ، بمعنى أن الحقائق الحسية تعتمد علينا بقدر ما تعتمد على الشجرة ، وأن هذه الحقائق الحسية لا تكون موجودة إذا لم تدرك الشجرة ، ولكن هذه المسألة تختلف تماماً عن المسألة التي حاول بركلي أن يبرهن بها على أن كل ما يمكن معرفته مباشرة يجب أن يكون في العقل ، أما الأدلة التي تتصل بالتفاصيل حول كون الحقائق تعتمد علينا فهي كهذا الفرض عديمة الجدوى ، فمن الضروري البرهنة بصفة عامة على أن الأشياء تكون ذهنية مادامت معرفته ، وذلك ما استقن بركلي نفسه أنه قام به ، فهذه هي المسألة التي يجب أن نهتم بها الآن ، وليست المسألة السابقة المتعلقة بالفرق بين الحقائق الحسية والأشياء المادية هي ما يجب أن يهمننا الآن .

فاذا نظرنا إلى كلمة « فكرة » بالمعنى الذي يقصده بركلي نجد شيئاً متميزاً جداً جديرين بالتأمل حينما نحظر في الذهن فكرة ما ، فهناك من جهة الشيء الذي نشعر به كلون منضدتي مثلاً ومن جهة أخرى الشعور الفعلي نفسه بذلك الشيء أي العمل الذهني في ادراك الشيء ، فالعمل الذهني هو بدون شك ذهني ، ولكن

أهناك سبب لافتراض أن الشيء المدرك يكون ذهنياً بأي معنى من المعاني ؟ أن أدلتنا السابقة المتعلقة باللون لم تثبت أن الشيء المدرك ذهني ، ولكنها أثبتت فقط ، أن وجوده يتوقف على العلاقة بين حواسنا والشيء المادي كالعلاقة بين حواسنا والمنضدة مثلاً ، أي أنها أثبتت أن لونا معيناً في ضوء معين سوف يوجد إذا كانت العين بحالتها الطبيعية في وضع معين بالنسبة إلى المنضدة . ولكنها لم تثبت أن اللون نفسه في ذهن المدرك .

فنظرة بيركلي ، التي تعني أن اللون يجب أن يوجد في العقل يبدو أنها تعتمد في كونها نظرية مقبولة على خلط الشيء المدرك بعمل الإدراك ، وكل منهما يمكن أن يطلق عليه كلمة « فكرة » ومن المرجح أن بيركلي كان يطلق على كل منهما كلمة « فكرة » ففعل الإدراك بدون شك في العقل ومن ثم حينما نتحدث عن فعل الإدراك نسلم بالرأي القائل بأن الأفكار يجب أن تكون في العقل ، ولكننا نفسي أن هذا الرأي لا يصدق إلا على الأفكار إذا اعتبرناها عمليات إدراك فننقل الحكم القائل بأن الأفكار توجد في الذهن إلى الأفكار بالمعنى الآخر أي إلى الأشياء المدركة بعملية الإدراك وعلى هذه الصورة نصل بمخالطة غير مقصودة إلى استنتاج أن كل ما نستطيع إدراكه يجب أن يكون في أذهاننا ، وهذا كما يبدو هو التحليل الصحيح لتدليل بيركلي ولما يقوم عليه من خطأ وفساد .

فمسألة التمييز بين فعل الإدراك والشيء المدرك مسألة بالغة الأهمية لأن كل قدرتنا على اكتساب المعرفة متصلة بهذه المسألة اتصالاً وثيقاً فلذلك العقل الذي يعرف بها أشياء أخرى غير نفسه هي الميزة الأساسية له ، ومعرفة الأشياء معرفة مباشرة تتألف في جوهرها من العلاقة بين العقل وشيء آخر غير العقل ، وفي هذا تتجلى قدرة العقل على معرفة الأشياء ، فإذا قلنا أن الأشياء المعروفة لا بد أن

تكون في العقل فنحن بهذا القول أما أن نكون قد حددنا قدرة العقل على المعرفة وأما أن يكون كلامنا مجرد لغو وفضول ، فنحن اذا كنا نعني بعبارة « في العقل » نفس المعنى الذي نعنيه في عبارة « أمام العقل » أي اذا كنا نعني مجرد كونه مدركا بالعقل فان كلامنا يكون تكرارا أو ترادا لنفس المعنى ، وايكن اذا كان هذا هو مانعنيه فاننا سنضطر الى الاعتراف بأن الذي يكون في العقل بهذا المعنى قد لا يكون مع ذلك ذهنياً وعلى هذا حينما نتحقق من طبيعة المعرفة يبدو جلياً فساد تدليل بيركلي في جوهره وفي شكه ، وأدلته لافتراض أن الأفكار أي الأشياء المدركة يجب أن تكون عقلية ليس لها نصيب من الصحة مطلقاً ، وعلى ذلك فأدلته لتأييد المذهب المثالي أولى بها أن تهمل ، وعلينا بعد ذلك أن نبحث عن أدلة أخرى لتأييد المذهب المثالي .

ويقال غالباً - باعتباره قولاً مسلماً به أن الذي لانعرفه لانستطيع أن نعرف أنه موجود ، ويستنتج من ذلك أن أي شيء يمكن أن يتصل بتجاربنا على أي صورة من الصور لابد أن نكون على الأقل قادرين على معرفته ، ويترتب على ذلك أنه إذا كانت المادة في جوهرها شيئاً لانستطيع أن نعرفه معرفة مباشرة فتكون حينئذ شيئاً لانستطيع أن نعرف أنه موجود ، ولا تكون له أهمية مطلقة عندنا ، وهذا القول يتضمن أيضاً بصفة عامة لأسباب لاتزال غامضة أن الشيء الذي لا أهمية له عندنا لا يمكن أن يكون حقيقياً وأن المادة بناء على ذلك اذا لم تكن مؤلفة من العقول أو الأفكار العقلية تكون مستحيلة الوجود وبمجرد وهم .

ومن المستحيل أن تعمق في بحث هذا التدليل في مرحلتنا الحاضرة لأن ذلك يشير مسائل تتطلب بحثاً تمهيدياً طويلاً ، ولكن أسباباً معينة لرفض هذا التدليل يمكن أن تلاحظ في الحال ، ولنبدأ من النقطة الأخيرة فنقول ليس لدينا

دليل على أن الشيء الذي لا تكون له أهمية عملية لنا ليس حقيقياً ، وصحيح أنه إذا كانت الأهمية النظرية داخلة ضمن الأهمية التي نتحدث عنها فإن كل شيء ، حقيقى لا بد أن تكون له أهمية بالنسبة لنا ، لأننا كأفراد يرغبون في معرفة حقيقة هذا الكون نجد لذة في كل شيء يحتويه ، فإذا كانت هذه اللذة متضمنة في هذه الأهمية فلا يصح أن نقول أن المادة غير مهمة لنا على شرط وجودها ومن الواضح أننا نستطيع أن نفرض إمكان وجودها ثم نتساءل أي موجودة حقاً؟ ومن أجل هذا تكون متصلة برغبتنا في المعرفة وتكون أهميتها في أنها أما أن ترضى رغبتنا في المعرفة وأما أن تعارضها .

وفضلا عن ذلك فالقول بأننا لا نستطيع أن نعرف أن الشيء موجود طالما لا نعرفه قول واضح الخطأ وليس من الحق في شيء ، أن كلمة « نعرف » استعملت هنا في معنيين مختلفين (١) فاستعمالها في المعنى الأول بمعنى المعرفة التي هي ضد الخطأ ، أي في المعنى الذي يدل على أن ما نعرفه صحيح وهذا المعنى هو الذي ينطبق على اعتقاداتنا وكل ما نتنع به من أفكار أي أنه ينطبق على ما نسميه أحكاما وبهذا المعنى نصل الى العلم بأن قضية ما صادقة ، ولنا أن نصف هذا النوع من المعرفة بأنه معرفة الحقائق ، (٢) واستعمال كلمة « نعرف » في المعنى الثاني يطلق على المعرفة بالأشياء تلك المعرفة التي يمكن أن ندعوها المعرفة المباشرة ، وهذا هو المعنى الذي نعرف به الحقائق الحسية .

وعلى هذه الصورة فتلك العبارة التي كانت تبدو كأنها قول صحيح تصبح إذا عدلت كالآتي ، (أننا لا نستطيع أن نحكم حكما صادقا على وجود شيء لانكون على معرفة مباشرة به) ولا يمكن ان يقال عن هذا الشيء أنه بديهي بل بالعكس أنه ظاهر الخطأ فانا مثلا لم أسعد بمعرفة امبراطور روسيا معرفة مباشرة ، والكني أحكم عن يقين بأنه موجود ، ومن الطبيعي أن يقال أن

حكيم هذا مستمد من معرفة الآخرين له معرفة مباشرة ، ولكن مثل هذا القول
لاصحة له بالموضوع ، لأنه اذا كان هذا المبدأ صحيحاً فإنه يقتضي أنني لا أستطيع
أن أعرف أن أي شخص آخر يعرف الامبراطورية معرفة مباشرة وزيادة على
ذلك ليس لدينا من سبب يبين لنا لماذا لا نستطيع أن نعرف وجرد شيء لا يعرفه
أحد قط معرفة مباشرة ، وهذه نقطة مهمة وتحتاج الى ايضاح .

اذا كنت على معرفة مباشرة بشيء موجود ، فإن هذه المعرفة المباشرة
تجلبني أكون طالما بوجوده وعلى عكس ذلك فليس صحيحاً أن أقول أنه حينما
أستطيع أن أعلم وجرد شيء من ضرب معين فلا بد أن أكون أنا أو شخص آخر
غيري على معرفة مباشرة به ، فالذي يحدث في الحالات التي أحصل فيها على حكم
صحيح بدون معرفة مباشرة أنني أعرف الشيء بالوصف ، وان وجرد الشيء الذي
ينطبق عليه هذا الوصف يمكن أن يستنتج من وجرد شيء آخر أكون على معرفة
مباشرة به ، وذلك اعتماداً على مبدأ من المبادئ العامة ، والتي تقوم هذه النقطة على
حقيقتها لا بد لنا من البحث أولاً عن الفرق بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف ،
ثم نبحث بعد ذلك في أي المبادئ العامة تصل معرفتنا به الى درجة اليقين
كدرجة يقيننا من معرفتنا بوجود تجاربنا الخاصة وهذه الموضوعات ستعالج في
الفصل الآتية .

[§§]

الفصل الخامس

المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف

في الفصل السابق رأينا أن هناك نوعين من المعرفة معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق وسنقتصر اهتمامنا في هذا الفصل على معرفة الأشياء ، وسيكون علينا أن نميز بين ضربين منها ، فمعرفة الأشياء عندما تكون من النوع الذي نسميه المعرفة المباشرة ، تكون بالضرورة أبسط من أي نوع من أنواع معرفة الحقائق كما أنها منطقياً تكون مستقلة عنها وإن كان من الشلط أن نفترض أن الانسان يحصل على المعرفة المباشرة للأشياء ، دون أن يعرف في الوقت نفسه أية حقيقة عنها ، أما معرفة الأشياء بالوصف فعلى العكس من ذلك تتضمن (كما سنرى في هذا الفصل) بعض معرفة الحقائق كأسس لها ومصادر ، وواجبنا الآن أن نبين بوضوح ماذا نعني بكلمة المعرفة المباشرة (acquaintance) وماذا نعني بكلمة المعرفة بالوصف (description)

نقول أن لنا معرفة مباشرة بشيء ما حينما ندركه إدراكاً مباشراً دون وساطة أية عملية إستنتاجية أو أية معرفة بالحقائق ، فهي كانت منضدتي حاضرة أمامي فاني أكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر هذه المنضدة وهذه الحقائق الحسية هي لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها إلخ ، فانا أدرك هذه الحقائق الحسية إدراكاً مباشراً حينما ألقظ الى منضدتي وألمسها ، فالدرجة الخاصة للون الذي أراه في هذه المنضدة أستطيع أن احكم عليها بعدة أحكام ، فقد أقول أنه لون بني وأنه ضارب الى الدكنة وهكذا ، ولكن هذه الأحكام على الرغم من أنها تهديني الى معرفة بعض الحقائق عن اللون . لا تزيدني معرفة باللون ذاته ، أما معرفة اللون من حيث هو لون ، وهو غير معرفة بعض

نفسه
منضدتي
منضدتي
منضدتي

الحقائق عنه ، فاني أستطيع أن أصل اليها كلمة من جميع الوجوه حينما أنظر اليه
ولكني لا أستطيع حتى من الناحية النظرية أن أذهب الى أبعد من ذلك في
معرفة ذاته ، فالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة بالنسبة لي هي الأمور التي
أكون على معرفة مباشرة بها ، أي الأمور التي أعرفها كما هي مباشرة .

أما معرفة المنضدة من حيث هي شيء مادي فعلى العكس من ذلك ليست معرفة
مباشرة ، ولكننا نصل اليها عن طريق المعرفة المباشرة بالحقائق الحسية التي تؤلف
مظهر المنضدة ، ولقد رأينا فيما سبق أن في استطاعتنا أن نشك في وجود منضدة
على وجه الاطلاق دون أن يوصف كلامنا هذا بالسخر والفساد ، في حين أنه
ليس في استطاعتنا أن نشك في الحقائق الحسية لهذه المنضدة ، ومعرفتي بالمنضدة
تكون من ذلك النوع الذي سنطلق عليه العرف بالوصف فالمنضدة هي الشيء
المادي الذي تصدر عنه هذه أو تلك من الحقائق الحسية وهذا وصف للمنضدة
عن طريق الحقائق الحسية ، ولكي نعرف أي شيء عن المنضدة لا بد لنا من
معرفة بعض حقائق تربط المنضدة بأشياء أخرى تكون على معرفة مباشرة بها
نعم يجب أن نعرف ، أن هذه أو تلك من الحقائق الحسية مسببة عن شيء مادي
ولا توجد حالة عقلية ندرك فيها المنضدة ننسها إدراكاً مباشراً ، وكل علمنا
بالمنضدة هو في الحقيقة علم ببعض الحقائق ، أما الشيء الموجود بانفصاله الذي هو
المنضدة فليس إذا تحررتنا الدقة معروفاً لنا على الاطلاق فنحن نعرف ودقاً نعرف
أنه يوجد شيء واحد فقط ينطبق عليه هذا الوصف ولو أن الشيء المادي نفسه
ليس معروفاً لنا معرفة مباشرة ، فمعرفةنا بالشيء المادي في هذه الحالة تكون
معرفة بالوصف .

فكل معرفة لشيء سواء كانت معرفة بالأشياء أو معرفة بالحقائق تقوم على
المعرفة المباشرة كأساس لها ، ومن المهم إذن أن نتأمل أنواع هذه الأشياء التي

فكون على معرفة مباشرة بها .

فالحقائق الحسية كما رأينا آنفاً من بين الأشياء التي فكون على معرفة مباشرة بها ، وهي في الحقيقة تمدنا بأوضح مثال وأبرزه للمعرفة المباشرة ، ولكن إذا كانت الحقائق الحسية هي النوع الوحيد الذي فكون على معرفة مباشرة به فان معرفتنا تنحصر في حدود ضيقة جداً بالنسبة لما هي عليه ، لأننا حينئذ لا نعرف إلا الشيء الذي يكون مائلاً لحواسنا ، ولا نستطيع أن نعلم أي شيء يتعلق بالماضي بل لا نعلم وجود شيء اسمه الماضي كما لا نعلم أية حقيقة (truth) تتصل بالحقائق الحسية ، لأن كل علم يمثل هـ هذه الحقائق كما سنرى يتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف في صفاتها الجوهرية عن الحقائق الحسية أي بما يسمى أحيانا « الأفكار المجردة (abstract ideas) » وهو ما نسميه الكليات (universals) فواجبنا إذن أن نتأمل المعرفة المباشرة بالأشياء الأخرى غير الحقائق الحسية إذا كنا نريد أن نحصل بقدر الامكان على تحليل واف للمعرفة .

فأول امتداد لدائرة المعرفة المباشرة يتجاوز حدود الحقائق الحسية هو المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة ، فن الجلي إنما كثيراً ما تذكر ما رأيناه أو ما سمعناه أو ما كان مائلاً لآية حاسة من حواسنا وإنما لننظر في مثل هـ هذه الحالات على وعي مباشر بما تذكرنا ، بالرغم من أنه يبدو لنا كإحساس وليس كحاضر وهذه المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة هي المصدر لكل معرفة لنا بالماضي وبدونها لا نستطيع أن نصل الى معرفة بالماضي عن طريق الاستنتاج ، لأننا لا يمكن أن نعرف أي شيء مضي حتى يمكننا حينئذ أن نستنتج منه أية نتيجة .

وثاني امتداد لدائرة المعرفة المباشرة هو المعرفة المباشرة عن طريق التأمل

الباطني أو الاستبطان (introspection) فنحن لا نكون على وعي بالأشياء فقط بل غالباً ما نكون على علم بأننا نعي هذه الأشياء فأنا حينما أرى الشمس أكون غالباً طالما يكونني أرى الشمس وعلى ذلك فإن « رؤيتي الشمس » موضوع أكون على معرفة مباشرة به وأنا حينما أرغب في الطعام قد أعرف رغبتى في هذا الطعام ، وإذن تكون « رغبتى في الطعام » هي الموضوع الذي أنا على معرفة مباشرة به ، وعلى غرار ذلك نستطيع أن نعرف الشعور باللمذة أو الألم فينا والعمليات التي تحدث في عقولنا دائماً ، فهذا النوع من المعرفة المباشرة الذي يمكننا أن نطلق عليه « الشعور بالذات » (self - consciousness) هو الأصل لكل معرفة لنا بالأمور العقلية ، ومن البين أن مثل هذا النوع من المعرفة المباشرة مقصور على ما يدور في عقل الواحد منا فقط أما ما يدور في عقول الآخرين فتكون معرفتنا به عن طريق إدراكنا لأجسامهم ، أي عن طريق الحقائق الحسية فينا المقترنة بتلك الأجسام ، ولولا معرفتنا المباشرة بما تحتويه عقولنا لما كان في استطاعتنا أن نتصور عقول الآخرين ، ولعجزنا لذلك عن أن نصل إلى العلم بأن لهم عقولا ويبدو طبيعياً أن نفترض أن الشعور بالذات هو إحدى المميزات التي تميز الإنسان من الحيوان ، ولنا أن نفترض أن الحيوانات، ولو أن لها معرفة مباشرة بالحقائق الحسية لا يمكن أن تكون على وعي بهذه المعرفة المباشرة وبناء على ذلك لا تكون على معرفة بوجودها نفسها ، ولست أقصد أنه تشك في وجودها بل أقصد أنها لا تعي أبداً أن لها إحساسات ومشاعر كما أنها لا تعي من حيث هي ذوات تقوم بالإحساس والشعور أنها موجودة .

ولقد تكلمنا عن المعرفة المباشرة التي تتعلق بما تحتويه عقولنا كشعور بالذات ولكن هذا الشعور لا يكون بالطبع معرفة بذواتنا كاملة بل معرفة

بالأفكار والمشاعر الجزئية ، وأن السؤال أنحن أيضاً على معرفة مباشرة بذواتنا
المجردة في مقابل معرفتنا المباشرة بالأفكار والمشاعر الخاصة ؟ سؤال يبدو غاية
في الصعوبة ، وإنه لمن التهور أن نتكلم بيمين عن ذلك ، فنحن حينما نحاول أن
تأمل في أنفسنا يبدو لنا دائماً إننا نصل إلى بعض الأفكار أو المشاعر الجزئية
ولا نصل إلى (أنا) أي ذاتي التي تتولد عنها الأفكار والمشاعر ، ومع ذلك فهناك
أسباب تحملنا على الظن بأننا على معرفة مباشرة بـ (أنا) ولو أنه من الصعب
أن نخلص هذه المعرفة المباشرة من أمور أخرى ، ولكي نظهر بوضوح نوع
هذه الأسباب دعنا نتأمل لحظة فيما تتضمنه في الحقيقة معرفتنا المباشرة
بأفكارنا الجزئية .

حينما أعرف مباشرة (رويتي الشمس) يبدو جلياً أنني على معرفة مباشرة
بشيئين مختلفين يتصل أحدهما بالآخر ، فهناك من ناحية الحقيقة الحسية وهي التي
تمثل الشمس لي وهناك من ناحية أخرى الذات التي ترى هذه الحقيقة الحسية ،
وكل معرفة مباشرة كالمعرفة المباشرة بالحقيقة الحسية التي تمثل لي الشمس تبدو
بوضوح أنها علاقة بين الشخص الذي عرف الشيء معرفة مباشرة وبين ذلك الشيء
المعروف ففي حالة المعرفة المباشرة التي أكون على علم مباشر بها ، (كما أكون
على معرفة مباشرة بانني أعرف الحقيقة الحسية التي تمثل لي الشمس معرفة مباشرة)
يكون من الواضح أن الشخص الذي وصل إلى هذه المعرفة المباشرة هو أنا نفسي
وعلى ذلك فإذا كنت على معرفة مباشرة برويتي للشمس فكل ما أنا على معرفة
مباشرة به هو « ذات على معرفة مباشرة بحقيقة حسية » .

وفضلاً عن ذلك فنحن نعرف هذه الحقيقة وهي « أنني على معرفة مباشرة
بالحقيقة الحسية » فمن الصعب ان نرى كيف نستطيع أن نعرف هذه الحقيقة ، أو
حتى أن نفهم المقصود منها ، ما لم نكون على معرفة مباشرة بما نسميه (الأننا)

ولا يبدو أن من الضروري أن نترض أننا على معرفة مباشرة بشخص ثابت
نوطاما (هر أنا) يكون اليوم كما كان بالأمس تقريبا ، بل أنه ليبدو كأننا ملزمون
بأن نكون على معرفة مباشرة بذلك الشيء الذي يرى الشمس معها تكن طبيعته
ويكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية ، وهذه الصورة يبدو على وجه من
الوجه أننا لا بد أن نكون على معرفة مباشرة بذواتنا باعتبارها مختلفة عن
تجاربتنا الجزئية ، وهذه مسألة شائكة يمكن أن توردها عليها أدلة معقدة لاثباتها
أو نفيها ، ومن أجل هذا فالمعرفة المباشرة بذواتنا بالرغم من أنها مرجحة فليس
من الحكمة أن نقرر أنها لا شك حاصلة .

فنستطيع إذن أن نلخص فيما يأتي كل ما قيل عن المعرفة المباشرة بالموجودات
ان لنا معرفة مباشرة عن طريق الاحساس بحقائق الحواس الخارجية ، ومعرفة
مباشرة عن طريق التأمل الباطني بما يمكن أن يسمى حقائق الحاسة الباطنية أي
بالافكار والوجدانات والرغبات إلخ ، وإن لنا معرفة مباشرة عن طريق الذاكرة
بأشياء كانت حتمائا أما للحواس الخارجية وأما لتلك الحاسة الباطنية وبالإضافة
إلى هذا فن المرجح وإن لم يكن من المؤكد أننا على معرفة مباشرة بالذات
باعتبارها عارفة للأشياء وهي التي لها رغبات تجاه الأشياء .

وبالإضافة إلى معرفتنا المباشرة بالموجودات الجزئية فن لنا أيضا معرفة
مباشرة بما سنسميه الكليات أي الافكار العامة كالبياض والتمزج والأخوة وهكذا
ولا بد أن تحتوي كل جملة تامة على الأقل على كلمة ترمز إلى واحد من هذه الكليات
ذلك أن كل فعل من الأفعال يؤدي معنى كليا وسنعود إلى الكليات في الفصل
التاسع أما الآن فليس علينا ألا أن نحتس من افتراض أن أي شيء نكون على
معرفة مباشرة به لا بد أن يكون جزئيا وموجودا فإدراك الكليات هو ما يسمى
التصور conceiving والواحد من الكليات الذي ندركه يسمى تصورا concept

وسيتضح لنا أن الأشياء المادية باعتبارها مقابلة للحقائق الحسية وكذلك عقول
غيرنا من الناس الآخرين ليست من بين ما نكون على معرفة مباشرة به ، وإنما
تكون معرفتنا بهذه الأشياء عن طريق ما سميناها « المعرفة باوسف » وهو ما
يجب أن نبحث فيه الآن .

إنني أعني بكلمة « وصف » أي عبارة تأتي على هذه الصورة « شيئاً فلانياً »
a so and so أو « الشيء الفلاني » the so and so وسأسمي أي عبارة تأتي
على صورة « شيء فلاني » وصفاً « مبهماً ambiguous » وأي عبارة تأتي على
صورة « الشيء الفلاني في حالة الافراد » وصفاً « محدداً definite » فكلمة
(رجل) وصف مبهم وكلمة « الرجل ذو القنـاع الحديدي » وصف محدد ،
وهناك مشاكل مختلفة تتصل بالوصف المهمة ولكنني سأنتجها
لأنها لا تتصل مباشرة بموضوعنا هذا الذي هو ماهية معرفتنا للأشياء في الحالات
التي نعلم فيها وجود شيء له وصف محدد ، ولو لم تكن شئى معرفة مباشرة به ،
وهذا أمر مقصور على الاوصاف المحددة ، ولهذا سأتكلم فيما يأتي عن الاوصاف
حينما أعني بها « الاوصاف المحددة » فالوصف يعني أي عبارة تأتي على صورة
الشيء الفلاني في حالة الافراد .

وستقول اننا نعرف شيئاً ما بالوصف حينما نعرف أنه « الشيء الفلاني » أي
حينما نعرف أن هناك شيئاً واحداً فقط ينفرد بصفة معينة ويتضمن ذلك عادة
أننا لسنا على معرفة مباشرة بذلك الشيء نفسه . فنحن نعرف أن الرجل ذا القنـاع
الحديدي موجود ونعرف أحكاماً كثيرة تتصل به ولكننا لا نعرف من كان ذلك
الرجل ، ونعرف أن المرشح الذي يحصل على أكثر الاصوات سينتخب ، وفي
هذه الحالة نكون على الأرجح على معرفة مباشرة بالمرشح (بالمعنى الوحيد الذي
يمكن أن نكون به على معرفة مباشرة بغيرنا من الناس) الذي سيحصل على

أكثر الأصوات ، ولكننا لا نعرف أي هؤلاء المرشحين سوف يكون ذلك الرجل أي أننا لا نستطيع أن نصدر حكماً على الصورة التالية (أ) هو المرشح الذي سينال أغلب الأصوات إذا كان (أ) يعني اسم أحد المرشحين ، وسنقول أن لدينا محض معرفة بالوصف أي بالشخص الفلاني إذا كنا - بالرغم من معرفتنا أن الشخص المميز موجود وبالرغم من أننا قد نكون على معرفة مباشرة بهذا الشخص - نعرف أي حكم عن أن (أ) هو الشخص الفلاني إذا كنا (أ) شيئاً نكون على معرفة مباشرة به .

وحيثما نتول « الشيء الفلاني » موجوداً نقصد أن شيئاً واحداً فقط هو « الشيء الفلاني » فالقضية « أ هو الشيء الفلاني » تعني أن (أ) يملك « الشيء الفلاني » ولا شيء آخر يشاركه في هذه الصفة فإذا قيل أن فلانا هو المرشح لاتحاد العمال لهذه الدائرة الانتخابية فعني ذلك أن فلانا هذا مرشح اتحاد العمال لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه في هذه الصفة ، والقول « مرشح اتحاد العمال لهذه الدائرة موجود » يعني أن شخصاً ما هو مرشح العمال لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه في هذه الصفة فحينما نكون على معرفة مباشرة بشيء موصوف « بالشيء الفلاني » فإننا نعلم أن الشيء الفلاني موجود ، ولكننا قد نعلم أن الشيء الفلاني موجود في حين أننا لسنا على معرفة مباشرة بأي شيء نعرف أنه هو الشيء الفلاني وحتى حينما لا تكون لنا معرفة مباشرة بأي شيء يكون هو الشيء الفلاني .

فالكلمات المتكررة وحتى الأسماء المعرفة هي غالباً أوصاف ، وأن ما يكون في العقل من فكرة تتصل باسم لم اتصالاً صحيحاً يمكن الإفصاح عنها تمام الإفصاح إذا استبدل بالعلم وصف من الأوصاف ، وفوق ذلك فإن الوصف الضروري للتعبير به عن الفكرة يختلف باختلاف الناس أو باختلاف الشخص

نفسه في أزمنة مختلفة ، والشيء الوحيد الثابت ما دام استعمال الاسم على وجهه الصحيح . هو الشيء الذي ينطبق عليه هذا الاسم ، ولكن الوصف الجزئي الذي يتضمنه هذا الاسم العلم ما دام هذا الشيء ثابتاً لا يؤثر في صدق أو كذب الحكم الذي يرد فيه هذا الاسم .

وانضرب بعض الامثلة لذلك ، نفرض أن حكماً ما قيل عن بسمارك فإذا افترضنا أن في إمكان المرء أن يكون على معرفة مباشرة بنفسه فببسمارك قد يكون استعمال اسمه ليبدل به مباشرة على الشخص المسمى الذي هو على معرفة مباشرة به ، وفي هذه الحالة إذا أصدر بسمارك حكماً على نفسه فن الجائز أن يكون هو نفسه مصدر كيان هذا الحكم ، وهنا يكون للاسم العلم مدلوله المباشر الذي ينبغي أن يكون له دائماً باعتبارها اسماً يدل على شيء معين فقط وليس يدل على وصف لذلك الشيء . ولكن الحالة تختلف إذا أصدر شخص ما قد عرف ببسمارك حكماً عنه ، فما كان هذا الشخص على معرفة مباشرة به إنما هو بعض الحقائق الحسية التي قرنها (ولنفرض أنه على صواب في ذلك) بجسم ببسمارك فحسبه باعتبارها شيئاً مادياً وكذلك عقله يعرفان فقط باعتبارها جسماً وعقلاً متصلين بهذه الحقائق الحسية ، أي أنهما عرفا بالوصف ، أما ما يبدو من صفات عن مظهر شخص ما في عقل صديق له فامر قائم بالطبع على محض الصدفة ، والوصف الذي يدور في ذهن هذا الصديق عن صديقه إنما يحصل عرضاً واتفاقاً ، والنقطة الجوهرية هي أنه يعرف أن الاوصاف المختلفة كلها تنطبق على الذات نفسها بالرغم من عدم وجود معرفة مباشرة بهذه الذات الحقيقية التي هي موضع البحث

فحينما أصدر نحن الذين لا نعرف ببسمارك حكماً عنه فالوصف الذي في عقولنا سيكون على الأرجح مجموعة من المعارف التاريخية المهمة نوعاً وهي معارف

تزيد في اغلب الحالات عما نحتاج اليه في تحقيق هويته ، وعلى سبيل التمثيل دعنا
نفترض إننا نذكر فيه باعتباره « المستشار الاول للامبراطورية الالمانية »
فكل الكلمات هنا كلمات مجردة ما عدا كلمة « المانية » فانها بدورها تختلف
باختلاف الناس ، فقد تحمل بعض الناس على تذكر رحلات قاموا بها في المانيا
وقد تحمل البعض الآخر على تذكر رؤيتها على الخريطة وهكذا ، ولكن إذا كان
لنا أن نحصل على وصف نعرف أنه منطبق تماماً (على الشيء الذي نريد وصفه)
فلا بد لنا على وجه ما من الاشارة الى جزئي تكون به على معرفة مباشرة به .
ومثل هذه الاشارة قد يشملها أي ذكر للماضي أو الحاضر أو المستقبل باعتبارها
مقابلة لتواريخ معينة كما يشملها أي ذكر لهذا المكان أو ذاك أو ما يكون قد
أخبرنا به الآخرون ، وعلى ذلك يبدو ان أي وصف نعلم انه منطبق على جزئي
لا بد ان يشمل على اشارة الى جزئي آخر يكون على معرفة مباشرة به
إذا كان علمنا بذلك الشيء المرصوف ليس مجرد نتيجة ترتب منطقياً على الوصف
فهذه العبارة مثلا « أكثر الناس تعميراً » هي وصف يشمل على كليات فقط
وهي لا بد أن تنطبق على شخص ما . ولكننا لانستطيع أن نصدر أحكاماً تتعلق
بهذا الشخص تتضمن معرفة به أبعد مما نصل اليه عن طريق الوصف ، فإذا قلنا
أن المستشار الاول للامبراطورية الالمانية كان دبلوماسياً بعيد النظر ، فنحن
نكون متأكدين فقط من صدق حكمنا اعتماداً على شيء نكون على معرفة مباشرة
به هو عادة شهادة الغير التي نصل اليها عن طريق السمع أو القراءة ، وبغض عن
المعلومات التي نوصلها الى الآخرين ، أو عما يمكن أن يعلم عن إسمارك الحقيقي مما
يجعل لحكمنا أهمية ، فالفكرة التي تدور في أذهاننا في الحقيقة تحتوي على الجزئي
أو الجزئيات الخاصة التي عرضنا لها بالوصف وفيما عدا ذلك لا تحتوي الفكرة الا على
مدركات كلية .

فكل الأعلام التي تطلق على الأمكنة ككندا وإنجلترا وأوروبا والأرض
والمجموعة الشمسية تشتمل بالمثل على الأوصاف التي تنشأ من واحد أو أكثر
من الجزئيات الخاصة التي تكون على معرفة مباشرة بها ، وأنى لأظن أنه حتى
الكون كما تتناوله الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) يشتمل على مثل هذه الصلة
بالجزئيات ، أما في المنطق حيث لا يقتصر البحث على ماهو موجود فقط بل يتناول
ما يمكن أو ما ينبغي أن يكون أو أن يوجد فعلى العكس ليس فيه إشارة إلى
جزئيات حقيقية .

وإنه يبدو حينما نصدر حكماً يتعلق بشيء ما نعرفه بالوصف فقط ، أننا نقصد
غالباً ألا يكون حكماً على ضرورة تتضمن وصف الشيء بل نقصد أن يكون حكماً
دائراً حول ذات الشيء الموصوف ومعنى ذلك أننا حينما نصدر أي حكم حول
بسمارك فأنتما نرغب جهد استطاعتنا أن نصدر الحكم الذي يستطيع بسمارك
وحده أن يصدره أي الحكم الذي قوامه بسمارك نفسه ، ولا بد أن نبوء بالفشل
في هذا مادام بسمارك الحقيقي غير معروف لنا ، ولكننا نعلم أن هناك شيئاً
(ب) يسمى بسمارك وأن (ب) هذا كان دبلوماسياً ماهراً ، وبهذه الصورة نستطيع
أن نصف الحكم الذي نرغب أن نثبتته وهو « لقد كان (ب) دبلوماسياً ماهراً »
و (ب) هنا هو الشيء الذي هو بسمارك ، فإذا وصفنا بسمارك بأنه المستشار الأول
للإمبراطورية الألمانية فالحكم الذي نريد أن نثبتته يمكن أن يوصف هكذا (الحكم
الذي يقرر فيما يتعلق بالشيء الحقيقي الذي كان المستشار الأول للإمبراطورية الألمانية
أن ذلك الشيء كان دبلوماسياً ماهراً) ، والذي يمكننا من التفاهم بعضنا مع بعض على
الرغم من الأوصاف المختلفة التي نستعملها هو أننا نعلم أن هناك حكماً صادقاً
يتعلق ببسمارك الحقيقي وأننا مهما اختلفنا في الوصف (ما دام هذا الوصف
صحيحاً) فإن الحكم الذي عرضنا له بالوصف يبقى هو هو ، وهذا الحكم
الموصوف الذي نعرف صدقه هو ما نهتم به في الحقيقة ، ولكننا لسنا على معرفة

مباشرة بالحكم نفسه ، ولا على معرفة به ولو أننا نعرف أنه حكم صادق .
ويتضح من ذلك أن هناك مراحل مختلفة في الانتقال من المعرفة المباشرة
بالجزئيات ، فهناك بسمارك للناس الذين شاهدوه وهناك بسمارك آخر للناس الذين
عرفوه من التاريخ وهناك المعرفة بالرجل ذي القناع الحديدي وهناك المعرفة
«باطول الناس عمراً» وهذه الصور الأربعة أنواع من المعرفة تتدرج في ابتعادها
عن المعرفة المباشرة بالجزئيات ، فالقضية الأولى أقرب ما يمكن إلى المعرفة المباشرة
حينما تتعلق المعرفة بشخص آخر ، والقضية الثانية هي أن من عرف بسمارك من
التاريخ يمكن أن يقال عنه أنه يعرف (من كان بسمارك) أما في القضية الثالثة
فنحن لا نعلم من كان الرجل ذو القناع الحديدي ولو كان في استطاعتنا أن نعلم
كثيراً من الأحكام عنه التي لا يمكن أن تستنتج منطقياً من كونه . كان ذا قناع
حديدي ، أما في القضية الرابعة فأن معرفتنا لا تعدى الاستنتاج المنطقي من
تعريف الرجل ، وكما توجد مراتب تصاعديّة في الجزئيات توجد أيضاً مثل هذه
المراتب في دائرة الحكميات ، فكثير من الحكميات مثلها مثل كثير من الجزئيات
نعرفها عن طريق الوصف ، وفي حالة الحكميات كما في حالة الجزئيات نرى أن العلم
بالشيء الموصوف يمكن ارجاعه في النهاية إلى علم بما نحن على معرفة مباشرة به .

والمبدأ الأساسي في تحليل الأحكام المشتملة على أوصاف هو هذا « كل حكم
نستطيع أن نفهمه لا بد أن يتألف جميعه من أجزاء تكون على معرفة مباشرة بها »
وسرف لا نحاول في هذه المرحلة من البحث أن نحجب عن جميع الاعتراضات
التي يمكن أن توجه إلى هذا المبدأ الأساسي ، وسنكتفي في هذا المقام بالإشارة
إلى أنه لا بد أن يكون من الممكن الرد على هذه الاعتراضات ، فمن العسير أن
تصور أننا قادرون على أن نصدر حكماً أو نلجأ إلى فرض بدون معرفة بذلك
الذي نحكم عليه أو نقيم فروضاً حوله ، ولا بد أن نقرن معنى ما بالحكمات التي

نريد أن نستعملها ، اذا أردنا أن يكون لسلامنا قيمة وألا أصبح كأنه رطانة
والمعنى الذي نقرنه بالكلمات يجب أن يكون شيئاً نحن على معرفة مباشرة به ،
فحينما نصدر حكماً حول يوليوس قيصر فظاهر أن يوليوس قيصر نفسه ليس مانعاً
أمام أذهاننا لأننا لسنا على معرفة مباشرة به ، وما في عقولنا عنه إنما هو وصف
ما ليوليوس قيصر مثل « الرجل الذي اغتيل في منتصف مارس » أو « مؤسس
الامبراطورية الرومانية » أو مجرد وصفه بأنه « الرجل المسمى يوليوس قيصر »
وفي هذا الوصف الأخير تكون كلمة « يوليوس قيصر » صوتاً أو شكلاً
نحن على معرفة مباشرة به ، وهكذا لا يعني حكماً حقاً ما يبدو أنه يعنيه ، بل يعني
شيئاً ما يتضمن بدلاً من يوليوس قيصر وصفاً ماله مؤلفاً جميعه من جزئيات
وكليات نحن على معرفة مباشرة بها .

والأهمية الرئيسية للمعرفة بالوصف هي أنها تمكننا أن نتجاوز حدود
تجاربنا الخاصة ، وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نعلم إلا الحقائق التي تؤلف جميعها
من أجزاء وصلنا إلى معرفة مباشرة بها عن طريق تجاربنا فأنا مع ذلك نستطيع
أن نصل إلى معرفة بالوصف بأشياء لم تكن قد مرت بتجاربنا قط ، وبالنظر إلى
المجال الضيق لتجاربنا المباشرة فإن هذه نتيجة حيوية وحتى يتم فهمها لا بد أن
تبقى معرفتنا غامضة وبالأحرى مشكوكاً فيها .



الفصل السادس

في الاستقراء

لقد عينا في كل مباحثنا السابقة تقريبا بمحاولتنا أن نكون على بينة من الحقائق الحسية التي تهدينا إلى معرفة الموجودات فقد كان من أيدينا هذا السؤال ما هي الأشياء التي نعلم وجودها في هذا الكون اعتماداً على معرفتنا المباشرة بها؟ وكذا جواربنا إلى الآن أننا على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية وأنا على الأرجح على معرفة مباشرة بذواتنا . هذه أمور نعلم وجودها . كما أننا نعلم أن ما تذكره من حقائق حسية ماضية كانت موجودة في الماضي وهذه هي الحقائق الأولية التي تهدينا إلى العلم بالوجود .

ولكن إذا كان لنا أن نستخلص من هذه الحقائق استدلالات تتعلق بوجود أشياء أخرى ، أي إذا كان لنا أن نعرف وجود المادة ووجود الناس الآخرين ووجود ما كان في الماضي قبل أن تبدأ ذراتنا وما سيكون في المستقبل ، إذا كان لنا أن نفعل ذلك فيجب أن نعرف بعض مبادئ عامة تتمكن بواسطتها أن نستخلص مثل تلك الاستدلالات ويجب أن نعرف أن وجود شيء من ضرب ما « أ » دليل على وجود شيء من ضرب آخر « ب » ، سواء كان وجود « ب » في وقت واحد مع وجود « أ » أو قبله أو بعده ، كما هي الحال مثلا في أن وجود الرعد دليل على وجود البرق قبله . وإذا لم يكن لنا سبيل إلى هذه المعرفة ، فإن معرفتنا لا تستطيع قط أن تمتد أبعد من مجال تجاربنا الخاصة ، وهذا مجال ، كما رأينا آنفاً ، جد محدود . والمشكلة التي علينا أن نتأملها الآن هي ، أيكون في إمكاننا أن نتسع معرفتنا مثل هذا الاتساع ، وإذا كان الأمر كذلك كيف يتم ذلك ؟

ولنضرب لذلك مثلاً لا يشعر أي واحد منا في الحقيقة بأقل شك فيه .
أنا جميعاً نعتقد أن الشمس سوف تشرق غداً . ولكن لماذا نعتقد ذلك ؟ أهو
محض اعتقاد أمهي يأتي نتيجة تجاربنا السابقة ، أم هناك ما يبرر وصفه بأنه اعتقاد
معقول ؟ وليس من السهل أن نجد معياراً نحكم به على هذا المعتقد أهو معقول
أم لا ؟ ولكننا نستطيع على الأقل أن نتحقق من نوع المعتقدات العامة التي
تكفي ، إذا كانت صادقة ، لتبرير الحكم بأن الشمس سوف تشرق غداً وكذلك
ما يماثله من أحكام كثيرة تقوم عليها أعمالنا في الحياة .

وظاهر أننا إذا سئلتنا لماذا نعتقد أن الشمس سوف تشرق غداً ، أجبنا
بصورة طبيعية لأنها على الدوام تشرق كل يوم فنحن نؤمن إيماناً راسخاً بأنها
سوف تشرق في المستقبل ، لأنها كانت تشرق في الماضي . وإذا ألح المرء بسؤالنا
لماذا نعتقد أنها سوف تستمر في الشروق كما كانت تفعل من قبل ؟ فإن لنا أن
نلجأ إلى قوانين الحركة ، قائلين أن الأرض جسم دوار طليق غير ممتد في دورانه
ومثل هذا الجسم لا يتوقف دورانه إلا إذا اعترضه شيء من الخارج ، يحول بينه
وبين الدوران ، وليس هناك من شيء في الخارج يعترض حركة الأرض من اليوم
إلى الغد . وقد يشك بالطبع في كوننا على تمام اليقين أن ليس هناك من شيء في
الخارج يعترض حركة الأرض ، غير أن هناك شكاً أكثر طرافة من هذا وهو
الشك في بقاء قوانين الحركة تعمل عملها حتى اليوم الثاني (الغد) . ولو قام هذا
الشك لوجدنا أنفسنا في الموقف نفسه الذي بدأنا منه حين أثرنا الشك في شروق
الشمس .

والسبب الوحيد للاعتقاد بأن قوانين الحركة سوف تظل تعمل عملها هو أنها
بقيت تفعل ذلك من قبل ، إلى الحد الذي تمكننا معرفتنا بالماضي أن نحكم هذا
الحكم . وصحيح أن بين أيدينا مجموعة من الأدلة مما حدث في الماضي في تأييد

قوانين الحركة أكثر مما لدينا من الأدلة في تأييد شروق الشمس ، لأن شروق الشمس لا يعدو أن يكون حالة خاصة لفعل قوانين الحركة ، وهناك حالات خاصة أخرى لا تخص لفعل تلك القوانين . ولكن المشكلة الحقيقية هي ، أيكون حدوث أي عدد من الحالات لفعل قانون في الماضي دليلاً على أنها سوف تحدث في المستقبل ؟ وإذا كان الجواب تقيماً فإن من الواضح ألا نجد بين أيدينا أي سبب يحملنا على أن نتوقع أن الشمس سوف تشرق غداً ، أو أن نتوقع أن الخبز الذي سنأكله في وجبتنا المتبلة سوف لا يسبب لنا التسمم ، أو أن نتوقع أي أمر من الأمور الأخرى التي يكون لتوقعنا حصولها — بالرغم من أننا لا نشعر بذلك إلا في النادر — أثر في حياتنا وفي تصرفنا لأمرنا . وينبغي أن يلاحظ أن جميع هذه التوقعات ليست إلا توقعات محتملة فقط ، ولذلك فلا بأس أماناً أن نبحث عن برهان يثبت أنها يجب أن تحدث في المستقبل بل عن سبب يؤيد القول بأنها محتملة الوقوع .

ويلزمنا أولاً في بحث هذه المشكلة أن نقيم تمييزاً مهماً ، بدوننا لا بد أن يفرض بنا الأمر حالاً إلى كثير من الحيرة والاضطراب . فقد كثفت لنا التجربة حتى الآن أن تكرر حدوث شيئين أو أكثر معاً أو بالتعاقب بصورة مطردة مرات عديدة كان سبباً لأن نتوقع مجيئها معاً أو بالتعاقب في المرة المقبلة . فأن للطعام الذي له عادة مظهر معين مذاقاً معيناً ، وإنها لصدمة قاسية لما نتوقع حين نجد أن المظهر المألوف لهذا الطعام مقترن بمذاق غير مذاقه العادي . وما نبصره من أشياء تقترن بتأثير المادة بأحاساس لمسية معينة ، وهي الأحساسات التي نتوقع أن نجدها حين نلمس تلك الأشياء ، وإن من المخاوف الشديدة التي تبعثها الأشباح (في كثير من القصص التي تدور حول هذا الموضوع) هو أنها تعجز أن تثير فينا أي احساسات للمس . وكثير من الناس الذين تنقصهم الثقافة عند مغادرتهم

أبلاذهم أول مرة يدهشون حتى ليتعذر عليهم التصديق حين يجدون أن لغتهم
الأصلية غير مفهومة من الأجانب .

وإيس هذا النوع من الاقتران مقصوراً على الإنسان ، فإنه في الحيوانات
فعال قوي الاثر . فالخصان إذا اعتاد أن يساق في طريق معين يقاوم أشد المقارمة
محاولة سوفه في اتجاه آخر . وتنتظر الحيوانات الداجنة أن تظفر بالطعام حين
تبصر الشخص الذي اعتاد اطعامها . وإنا لنعلم كيف أن جميع هذه التوقعات
الساذجة لا طراد حدوث الاشياء معرضة للخطأ والفساد . فقد ينتهي الأمر
بالشخص الذي اعتاد أن يطعم الدجاج كل يوم طوال حياتها أن يتولى هو ذبحها ،
مظهراً بذلك أن الأيمان الساذج باطراد وقوع الحوادث الطبيعية لا يجدي
الدجاج كثيراً ؟

ولكن بالرغم من الخطأ الذي يدفع اليه مثل هذه التوقعات ، فإنها مع ذلك
موجودة . فإن مجرد كون شيء ما قد وقع عدداً من المرات في الماضي يؤدي
بالحيوان والإنسان إلى أن يتوقع أنه سيحدث مراراً أخرى في المستقبل . وعلى
هذه الصورة فإن غرائزنا تحملنا بالتأكيدي على الاعتقاد بان الشمس سوف تشرق
غداً ، ولكن حالنا في ذلك قد لا تكون خيراً من حال الدجاج حين يلقي ما لا
يتوقعه من الذبح . ولهذا يلزمنا أن نميز بين كون الاطراد في الماضي يسبب ما
نتوقفه فيما يتصل بالمستقبل ، وبين المشكلة حول وجود أو عدم وجود أي مبرر
معقول للاعتقاد على هذه التوقعات ، حين يكون صدقها مريض سؤال ومناقشة .

والمشكلة التي يجب أن نتصلها بالمناقشة هي أيوجد أي سبب للاعتقاد بما
يسمى الاطراد في وقوع الحوادث الطبيعية ؟ (uniformity of nature)
والايمان باطراد وقوع الحوادث الطبيعية هو الايمان بأن أي شيء حدث أو
سيحدث إنمما هو حالة من حالات فعل قانون عام لا يقبل الشذوذ والتوقف . أما

ضروب التوقع الساذجة التي استعرضناها آنفاً فهي خاضعة للشذوذ ، وهي معرضة
إذن لأن تخيب ظن من يتمسكون بها . ولكن العلم قد درج على فرض أن
القواعد العامة التي لها شواذ يمكن أن يستبدل بها قواعد خاصة شواذها .
فالأجسام التي تفقد استنادها لا تبقى معلقة في الفضاء بل تسقط على الأرض
وهذه قاعدة عامة تشذ عنها المناطيد والطائرات . ولكن قوانين الحركة وقانون
الجذب ، التي تفسر معاً سقوط أغلب الأجسام ، تفسر أيضاً استطاعة المناطيد
والطائرات الارتفاع وال طيران ، وإذن فإن قوانين الحركة وقانون الجذب معاً
لا تخضع للشذوذ .

وقد ينتهي الاعتقاد بأن الشمس سوف تشرق غداً بالخطأ والفساد إذا
اصطدم بالأرض جرم كبير يبطل حركتها ويوقفها ، ولكن قوانين الحركة وقانون
الجذب لا يخل بها مثل هذه الحادثة ، ومهمة العلم أن يكشف حالات الاطراد ،
مثل قوانين الحركة وقانون الجذب التي ليس فيها شذوذ إلى الحد الذي تمتد إليه
تجاربتنا . وقد كان نجاح العلم في هذا نجاحاً بارزاً ، وإننا لنسلم بأن حالات الاطراد
هذه بقيت صحيحة حتى الآن . وبؤدي بنا هذا إلى السؤال الآتي ، إذا افترضنا
أن تلك الحالات حدثت في الماضي بلا انقطاع ، فهل من سبب يحملنا على افتراض
أنها سيستمر حدوثها في المستقبل ؟

وقد رؤي أن هناك ما يحملنا على العلم بأن المستقبل سوف يماثل الماضي ؟
لأن ما كان مستقبلاً عاد بلا انقطاع ماضياً ، وقد ظهر أنه كان يشبه الماضي على
الدوام ، بحيث أصبحنا في الحقيقة على خبرة بالمستقبل ، أي بأزمته . كانت
فيما مضى مستقبلات وقد نسميها مستقبلات ماضية ، ولكن هذا تدليل يقوم
في الحقيقة على افتراض صحة ما يزيد إثباته فاننا على خبرة بالمستقبلات الماضية
وليس بالمستقبلات المقبلة وسؤالنا هو ، أتماثل المستقبلات المقبلة المستقبلات

الماضية ؟ وهذا سؤال لا يكون الجواب عنه بتدليل يبدأ من المستقبلات الماضية
فحسب . وإذن فلا يزال علينا أن نبحث عن مبدأ يهيء لنا أن نعرف أن المستقبل
سوف يخضع لنفس القوانين التي خضع لها الماضي .

وليست الإشارة الى المستقبل أمراً أساسياً في هذا السؤال . لأننا نواجه
نفس المشكلة حين نطبق القوانين التي نعلم فعلها بالتجربة على أشياء ماضية ليست
لنا تجربة بها كما هو الحال مثلا في علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) أو في
النظريات التي تدور حول نشأة المجموعة الشمسية . فالسؤال الذي تلزمنا في
الحقيقة الاجابة عنه هو ، إذا وجد شيئان مقترنان أحدهما بالآخر مرات كثيرة
ولم تعرف أي حالة لا يقترن فيها حدوث أحدهما بحدوث الآخر ، فهل يتيح
حدوث أحدهما في حالة جديدة أي مبرر لتوقع حدوث الآخر ؟ ولا بد أن يعتمد
على إجابتنا عن هذا السؤال صدق جميع توقعاتنا عن المستقبل ، وجميع النتائج
التي نصل إليها عن طريق الاستقراء ، بل تعتمد عليها في الحقيقة سائر معتقداتنا
التي تؤلف الأساس لحياتنا اليومية تقريبا .

ويجب أن نسلم أولا بان حدوث شيئين معا مرات متكررة وعدم حدوث
أحدهما من دون الآخر قط ، أمر لا يكفي بذاته للبرهنة بصورة قاطعة على أنها
سوف يحدثان معا في الحالة الجديدة التي هي موضع بحثنا . وقصارى ما يمكن
أن نأمل الوصول اليه هو أنه كلما كثرت المرات التي يحدثان فيها معا ، إزداد
رجحان حدوثهما معا في مرة أخرى . وكلما بلغت مرات حدوثهما معا حداً كافياً
زاد رجحان حدوثهما معا في المرة الأخرى حتى يصل الى درجة اليقين تقريبا .
وهذا الاحتمال أو الرجحان لا يصل الى درجة اليقين المطلق ، لأننا نعلم أنه بالرغم
من كثرة تكرار حدوثهما معا ، فان هناك أحيانا ما يخل بهذا الاقتران في
النهاية ، كما هو الحال في الدجاج حين لقي حنقه . ولذلك فالاحتمال أو الرجحان

هو كل ما ينبغي أن نسعى في طلبه .

وقد يقال في معارضة هذا الرأي الذي ناصرناه أننا نعرف أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لحكم القانون ، وأننا نستطيع أحياناً ، إبتداءً على الملاحظة ، أن نجد أن قانوناً واحداً فقط يمكن أن ينطبق على وقائع الحالة التي هي موضع امتحاننا . ولهذا الاعتراض جوابان . الأول هو أنه حتى إذا كان هناك قانون ما لا يقبل الشذوذ ينطبق على الحالة التي بين أيدينا ، فأننا لا نستطيع أن نكون في الواقع على يقين قط ، بأن ما اكتشفناه هو هذا القانون نفسه وليس قانوناً آخر قابلاً للشذوذ . والجواب الثاني هو أن حكم القانون لا يبدو أكثر من كونه محتملاً فقط ، وأن اعتقادنا بأنه سيبقى نافذاً في المستقبل ، أو في حالات لم نختبرها في الماضي ، اعتقاد قائم على هذا المبدأ الذي هو موضع بحثنا وسؤالنا . ولقد ندعو هذا المبدأ مبدأ الاستقرار ، ويمكن أن نذكر قسميه كما يأتي :

(١) إذا وجد شيء من نوع معين (أ) مقترناً بشيء من نوع معين آخر (ب) ولم يوجد قط منفصلاً عن شيء من نوع (ب) ، فإنه كلما زاد عدد الحالات التي اقترن فيها الشيطان (أ) و (ب) ، زاد احتمال اقترانها معاً في حالة جديدة تكون على معرفة بوجود أحدهما فيها .

(٢) إن حدوث عدد كاف من حالات الاقتران بينهما ، تحت الظروف نفسها سوف يجعل الاحتمال لاقتران جديد بينهما يصل الى درجة اليقين تدريجياً ، ويجعله يقترب من اليقين الى غير حد .

ولا ينطبق هذا المبدأ ، بالصورة التي عبرنا عنه بها ، إلا على صدق توقعنا لحالة جديدة واحدة . ولكننا نريد أن نعلم أيضاً أن هناك احتمالاً في جانب القانون العام الذي ينص أن الأشياء من نوع (أ) مقترنة دائماً بالأشياء من نوع (ب) ، على شريطة أننا نعلم حدوث عدد كاف من حالات الاقتران ، وأننا

لا نعلم أية حالة احتمل فيها هذا الاقتران . واحتمل صدق القانون العام لاشك
أقل من احتمال صدق الحالة الجزئية ، لأنه إذا كان القانون العام صادقا ، فإن
الحالة الجزئية يجب أن تكون صادقة أيضاً ، في حين أن الحالة الجزئية قد
تكون صادقة من دون أن يكون القانون العام نفسه صادقا . ومع ذلك فإن
احتمال صدق القانون العام يزيد بزيادة مرات الاقتران ، كما هي الحال في احتمال
صدق الحالة الجزئية . وعلى هذا فإن لنا أن نضع قسماً مبدئياً للاستقراء حين
ينطبق على وجه العموم في الصورة الآتية :

(١) كلما زاد عدد الحالات التي يقترن فيها شيء من نوع (أ) بشيء من
نوع (ب) زاد احتمال اقتران (أ) بـ (ب) بشرط ألا تعرف حالات يحتمل فيها
الاقتران .

(٢) إن حدوث عدد كاف من اقتران (أ) بـ (ب) ، تحت الظروف نفسها
سوف يجعل من المؤكد تقريباً اقتران (أ) بـ (ب) دائماً ، ويجعل القانون العام
يقترن من اليقين بلا حد .

ويذبني أن يلاحظ أن الاحتمال إنما هو دائماً احتمال بالنسبة إلى حقائق معينة
وهذه الحقائق في مثالنا ليست إلا ما يعلم من حالات اقتران (أ) بـ (ب) . وقد
يكون هناك حقائق أخرى ، ربما تؤخذ بنظر الاعتبار فتغير بذلك من درجة
الاحتمال كثيراً . فقد يحكم الشخص الذي رأى عدداً كبيراً من البجع ذا لون أبيض
إعتاداً على هذا المبدأ بأن من المحتمل بناء على الحقائق التي بين يديه أن يكون
جميع البجع أبيض ، وقد يكون تدليله هذا على صواب . ولا ينقصه كرن بعض
البجع أسود ، ذلك لأن شيئاً ما قد يحدث بالرغم من أن الحقائق تجعله أمراً غير
محتمل الوقوع . ففي حالة البجع قد يعلم المرء أن اللون صفة شديدة التباين في
أنواع كثيرة من الحيوانات ، ولذلك فإن أي استقراء حول ألوان الحيوانات

استقراء معرض للخطأ . ولكن هذه المعرفة تؤلف حقيقة جديدة لا تثبت مطلقاً أن الاحتمال بالنسبة الى الحقائق الأولى كان احتمالاً قائماً على تقدير مخطيء . ولذلك فإن كون الأشياء كثيراً ما تأتي مخالفة لما نتوقع لا ينهض حجة على ان توقعاتنا سوف لا تكون محتملة الوقوع في حالة معينة أو نوع معين من الحالات . وهكذا فإن مبدأ الاستقراء غير قابل على الأقل لأن يدحض بناء على التجربة .

غير أن هذا المبدأ غير قابل أيضاً لأن تثبت صحته بالجوء الى التجربة . ومن الممكن تصور أن التجربة تؤكد صحة مبدأ الاستقراء فيما يخص الحالات التي أمتحنت ومحنت قبلاً ، أما فيما يخص الحالات غير المحصنة فإن مبدأ الاستقراء وحده هو الذي يمكن أن يبرر الوصول الى استدلال حول تلك الحالات غير المحصنة بناء على الحالات التي تم تحصيلها . لجميع ضروب التبدليل التي تحكم اعتماداً على التجربة على المستقبل أو على ما لم يمتحن من أجزاء الماضي أو الحاضر ، تقترض صحة مبدأ الاستقراء ، ومن ثم لا نستطيع أن نستخدم التجربة لإثبات مبدأ الاستقراء من دون أن نفرض صحة ما يزيد اثباته . ولذلك يلزمنا أما أن نعلم بمبدأ الاستقراء بناء على صحته بذاته ، وأما أن نزل عن كل تبرير لتوقعاتنا عن المستقبل . فإذ كان المبدأ غير سليم فليس لنا أن نتوقع أن الشمس تشرق غداً ، أو أن نتوقع أن الخبز أكثر تغذية من الحجر أو أن نتوقع أننا إذ نلقي بأنفسنا من السطح سوف نسقط على الأرض . وحينما نبصر من يبدو لنا كأنه صديقنا العزيز مقبلاً علينا ، فليس بين أيدينا أى سبب لأن نفرض أن جسمه لا يحل فيه عقل أشد أعدائنا عداوة لنا ، أو عقل شخص غريب عنا تماماً . فكل سلوكنا قائم على اقترانات كانت ناجحة في الماضي ، ونعدها لذلك محتملة النجاح في المستقبل ، وإنما تعتمد صحة احتمال نجاحها على مبدأ الاستقراء .

وقوانين العلم العامة ، كالاعتقاد بحكم القانون والاعتقاد بأن كل حادثة لا بد أن يكون لها سبب ما ، تعتمد كل الاعتماد على مبدأ الاستقراء ، مثلما تعتمد عليه اعتقاداتنا في حياتنا اليومية . وجميع هذه القوانين العامة إنما تعتقد لأن الأنيان قد وجد حالات لا تحصى لصدقها ، ولم يجد أي حالة لبطلاتها . وليس في هذا أية حجة لصدقها في المستقبل ، ما لم تفرض صحة مبدأ الاستقراء .

وهكذا فإن كل معرفة تنبئنا بآراء على التجربة ، بأمر ما عن شيء لم يقع في تجاربنا هي معرفة قائمة على اعتقاد لا تستطيع التجربة أن تثبته أو تدحضه ، ومع ذلك فهو اعتقاد يبدو ، على الأقل في تطبيقاته الجزئية شديدة الرسوخ فينا مثل شدة رسوخ كثير من حقائق التجربة نفسها ووجود مثل هذه المعتقدات — ومبدأ الاستقراء ، كما سنرى قريباً ليس بالمثل الوحيد — وتبريرها ، يثير بعض مشاكل من أصعب مشاكل الفلسفة وأكثرها مناراً للخلاف والنافسة . وسوف نتناول في الفصل المقبل البحث بإيجاز عما يقال في تفسير مثل هذه المعرفة وعن مداها ودرجتها من اليقين .



الفصل السابع

في معرفتنا المباديء العامة

لقد رأينا في الفصل السابق أن مبدأ الاستقراء - ولو أنه ضروري لصحة ضروب الاستدلال العائمه على التجربة - غير قابل لأن يبرهن على صحته بالتجربة نفسها ، ودم ذلك فهو مبدأ يعتقد - على الأقل في تطبيقاته المحسوسة - كل واحد من دون تردد . وليس هو فريدا في هذا ، فهناك عدد من مبادئ أخر لا يمكن اثباتها أو دحضها بالتجربة ، ولكننا مع ذلك نستخدمها في ضروب الاستدلال القائمة على التجربة .

وابعض هذه المبادئ أدلة تؤيدها أقوى من تلك التي تدعم مبدأ الاستقراء ونصل معرفتنا بها الى درجة من اليقين مثل الدرجة التي تصل اليها معرفتنا بوجود الحقائق الحسية نفسها . وهي تؤلف الوسائل التي نعتد عليها في الوصول الى استدلال مما نستخلصه من الاحساسات ، واذا صح أن ما استنتجه يكون صادقا فلا بد أن تكون المبادئ التي نستخدمها في الاستدلال صادقة ، صدق الحقائق التي نستخلص منها تلك الاستدلالات ، ومبادئ الاستدلال هذه معرضة لأن يتجاوزها النظر ويتعداها التأمل ذلك لأنها بيّنة واضحة ، وما فيها من فرض يسلم به حالا من دون تبين أنه مجرد فرض ولكن من المهم جداً ، اذا كان لنا أن نصل الى نظرية صحيحة في المعرفة ، أن نكون على بيّنة من استخدام هذه المبادئ ، ذلك لأن معرفتنا بها تثير بعض مشاكل صعبة وطريفة .

وما يحدث في الحقيقة في معرفتنا بهذه المبادئ العامة ، هو أننا أولا ننتهي بمثل واحد جزئي ينطبق عليه هذا المبدأ ، ثم نتصور أن كونه مثلاً جزئياً أمر لا يختص بهذه الحالات الجزئية ، وان ما يصدق عليه يصدق في عمومها وهذا

بالطبع تفكير مألوف في امور مثل تعلم الحساب، «فائنان وائنان يساوي أربعة»
حتمية تتعلمها أولاً فيما يخص اثنين من الأزواج، ونجدها في حالة ثانية وثالثة
وهكذا، حتى يصبح من الممكن في النهاية أن نرى أنها تصدق على اي اثنين من
الأزواج ومثل هذا يحدث فيما يتعلق بالمبادئ المنطقية. فافرض أن شخصين
يتباحثان في أي يوم من الشهر هما فيه. فيقول الأول «انك لتقرر على الأقل
بأنه إذا كان أمس هو اليوم الخامس عشر، فإن اليوم يجب أن يكون السادس عشر
» فيقول الثاني، «أجل، اني لأقر بهذا». فيقول الأول وأنت تعلم أن
أمس كان اليوم الخامس عشر، فقد تنديت فيه مع جونز، وستنبئك مفكرتك
بأن ذلك كان في اليوم الخامس عشر» فيقول الثاني «نعم، فاليوم هو اليوم
السادس عشر.

وايس في هذا التدليل ما يجعل متابعتة مهمة صعبة وإذا سلمنا بأن مقدماته
صادقة في الحقيقة، فليس من ينكر أن النتيجة يجب أن تكون صادقة أيضاً.
ولكنه تدليل يعتمد في صدقه على مبدأ منطقي عام. وهذا المبدأ المنطقي
هو، افرض أننا نعلم أنه اذا كان هذا صادقاً فذاك صادق وافرض أننا نعلم أن
هذا صادق فيترتب على ذلك أن ذلك صادق. «وإذا كانت القضية مؤلفة من
أنه اذا كان هذا صادقاً، فيترتب على ذلك ان ذلك صادق.» وإذا كانت القضية
مؤلفة من أنه اذا كان هذا صادقاً فذاك صادق فاننا نقول ان هذا يتضمن ذلك»
وأن ذلك «ينتج عن» هذا. وهكذا فإن هذا المبدأ ينص على أنه اذا كان
هذا يتضمن ذلك، وكان هذا صادقاً فذاك صادق وبعبارة أخرى «كل ما تتضمنه
قضية صاته فهو صادق» أو «كل ما يترتب على قضية صادقة فهو صادق
وهذا المبدأ - أو على الأقل أمثلته المحسوسة - يدخل في كل دليل منطقي
غريباً اتخذنا مسراً نعتقده لا ثبات أمر آخر، ننتهي الى الايمان به، فانا نعتمد على

هذا
كل
كل

هذا المبدأ . فإذا سأل شخص لماذا يجب أن نسلم بنتائج الدليل الصادق القائمة على مقدمات صادقة ؟ فليس لنا أن نجيب إلا بالاجوء الى هذا المبدأ . ومن المستحيل في الحقيقة ، الشك في صدق هذا المبدأ ، وهو يصل من الوضوح الى درجة يبدو فيها للنظر الأول أنه أمر هين تقريباً ، على أن مثل هذه المبادئ ليست بسيطة في نظر الفيلسوف ، لأنها مبادئ . تكشف لنا أننا قد نصل الى معرفة لا يجوز الشك فيها ليست مستمدة بأي صورة من الأشياء المحسوسة .

وليس هذا المبدأ إلا واحداً من المبادئ المنطقية الواضحة بذاتها ولا بد من التسليم ببعض هذه المبادئ على الأقل قبل أن يكون ممكناً ان يقوم المرء بأي تبادل او يصل الى أي برهان عليها ، وإذا تم التسليم ببعضها ، كان من الممكن البرهنة على صدق البعض الآخر ، وإذا كان هذا البعض بسيطاً فإنه يصبح واضحاً ووضوح المبادئ ، التي تم التسليم بصدقها وقد جرى العرف لغير ما مسبب قوي على أفراد ثلاثة من هذه المبادئ وهي التي تسمى (قوانين الفكر) ، وهي كما يأتي :

(١) قانون الذاتية . (the law of identity) وغواه ان كل ما هو كذا هو كذا .
سبب الهوية (١) الهادي

(٢) قانون امتناع التناقض (the law of contradiction) وهو ينص ان أي شيء لا يمكن ان يكون على حال وعلى تقيضها معاً .

(٣) قانون الثالث المرفوع (the law of excluded middle) ونصه كالآتي
سبب السبب
كل شيء يجب ان يتكون إما كذا او لا كذا . ولا يمكنها في الحقيقة ليست أكثر أصالة من بعض المبادئ الاخرى المائة .

وهذه المبادئ الثلاثة نماذج للمبادئ المنطقية البينة بذاتها كالمبدأ الذي تأملناه آنفاً والذي ينص على أن ما يترتب على مقدمة صادقة فهو صادق .

وتسميتها « بقوانين الفكر » تسمية مضللة ، لأن المهم فيها ليس في كوننا نفكر
تبعا لهذه القوانين ، بل لأن الأشياء تجري ونقالها أي إذا كنا نفكر تفكيراً
مطابقاً لهذه القوانين فإن تفكيرنا يكون صحيحاً . ولكن هذه مشكلة كبيرة
لا بد أن نعود إليها في مرحلة مقبلة من البحث .

وبالإضافة الى المباديء المنطقية التي تمكننا من البرهنة اعتماداً على مقدمة
معينة على ان أمراً ما صادق على وجه اليقين ، توجد مباديء منطقية أخرى
تمكننا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على أن هناك احتمالاً يزيد أو ينقص
لصدق أمراً ما . ومن أمثلة هذه المباديء ، وإله أهم مثل لها مبدأ الاستقرار الذي
تناولناه بالبحث في الفصل السابق .

ومن بين المناظرات التاريخية الكبيرة في الفلسفة ، تلك المناظرة التي جرت
بين مدرستي « التجريبيين » (empiricists) والعقليين (rationalists) فالتجريبيون
وخير من يمثلهم الفلاسفة البريطانيون لوك وبيركلي وهيوم تمسكوا بأن كل
معرفتنا مستمدة من التجربة ، أما العقليون ويمثلهم الفلاسفة الأوروبيون في القرن
السابع عشر ، وخاصة ديكارت ولابنتز يقولون انه بالإضافة الى ما نعرفه
بالتجربة توجد بعض « أفكار فطرية » (innate ideas) و « مباديء فطرية
(innate principles) نعرفها بصورة مستقلة عن التجربة . وقد أصبح في
الامكان في الوقت الحاضر أن نحكم بشيء من الثقة على صدق أو كذب هاتين
المدرستين المتعارضتين فيجب أن نسلم ، للأسباب التي ذكرناها آنفاً ، بأننا على
معرفة مباديء منطقية ، لا يمكن البرهنة على صحتها بالتجربة ذلك لأن كل
برهان يفترض صحتها مقدماً . وقد كانت هذه النقطة أهم نقطة في المناظرة وكان
العقليون على صواب فيها .

ومن ناحية ثانية ، فإن ذلك القسم من المعرفة المستقل منطقياً عن التجربة

(بمعنى أن التجربة لا يمكن أن تبرهن عليه) تبعثه وتسببه التجربة إنما نعرف
المباديه العامة في حالات اتقائنا بالتجارب الجزئية التي تمثل تلك المباديه ما بينها
من ارتباط . وان من السخف أن نفرض أن هناك مباديه فطرية بمعنى أن الطفل
يولد وله معرفة تتصل بكل ما يعرفه الكبار دون أن نستنتج من التجارب . ولهذا
السبب فإن كلمة « فطرية » (innate) لا تستعمل الآن لوصف معرفتنا بالمباديه
المنطقية . اما كلمة « اولية » (a priori) فإن الاعتراض عليها اقل ، وهي اكثر
شيوعا بين الكتاب المحدثين . ولذلك فإننا إذ نسلم بأن كل معرفة تبعثها
وتسببها التجربة نرى مع ذلك ان بعض المعرفة « اولي » بمعنى ان التجربة التي
تحمّلنا على التفكير فيها لا تكفي للبرهنة على صحتها ، ولكن التجربة تقتصر
على توجيه اهتمامنا اليها ، حتى لنرى صدى (تلك المعرفة) من دون ان نحتاج الى
برهان نستمدّه من التجربة .

وتوجد نقطة اخرى ذات اهمية كبيرة ، كان فيها التجريبيون في معارضتهم
للعقلانيين على صواب تلك هي اننا لا نستطيع ان نعرف ان شيئا ما موجود إلا
بالاستعانة بالتجربة . وبعبارة اخرى اذا اردنا ان نثبت ان شيئا ما اسنا على
تجربة مباشرة به موجود ، فلا بد ان يكون من المقدمات التي بين ايدينا وجود
شيء او اكثر مما نكون على تجربة مباشرة به . فإننا بأن امبراطور روسيا
موجود مثلا قائم على شهادة الغير (testimeny) وتتألف شهادة الغير ، لدى
التحليل النهائي من حقائق حسية رأيناها او سمعناها عن طريق القراءة والسمع
أما العقليون فيعتقدون انهم يستطيعون بالملاحظة فيما يجب أن يكون ان
يستنتجوا وجود هذا أو ذلك من الاشياء في عالم الواقع . ويبدو انهم مخطئون
في هذا الاعتقاد . فكل معرفة نستطيع اكتسابها بصورة اولية فيما يتصل
بالوجود هي فيما يبدو معرفة فرضية (hypothetical) وهي تنبئنا أنه اذا كان

شيء ما موجوداً ، فلا بد أن يكون شيء آخر موجوداً ، أو بصيغة أعم ،
إذا صدقت قضية ، لزم أن تصدق قضية أخرى ، والمبدي التي استعرضناها سابقاً
مثل لهذا مثل « إذا كان هذا صادقاً ودل هذا على ذلك فإن ذلك صادق » أو «
إذا وجد هذا وذلك مقترنين صرات عديدة ، فإن من المحتمل أن يقترنا في الحالة
الجديدة التي يأتي فيها أحدهما » . ولذلك فإن مجال المبديء الأولية وقوتها جد
محدودين فكل معرفة بأن شيئاً ما موجود ، لا بد أن تعتمد الى حد ما على التجربة ،
وحيثما نكون على معرفة مباشرة بشيء ، فإننا نعرف وجوده بالتجربة وحدها
ولكن حينما نبرهن على وجود شيء من دون أن نكون على معرفة مباشرة به ،
فإننا لا بد أن نحتاج الى التجربة والمبديء الأولية معا . وتسمى المعرفة تجريبية
إذا كانت تقوم بجملةتها أو بجزء منها على التجربة . ولذلك ، فكل معرفة تقرر
وجود شيء هي معرفة فرضية ، تهدينا الى الصلات والارتباطات بين الأشياء
الموجودة أو الممكنة الوجود ، ولكنها لا تؤدي الى معرفة الوجود الحقيقي فعلا
وإيس كل معرفة أولية من النوع المنطقي الذي بحثناه الى الآن . وأهل أهم مثل على المعرفة
الأولية غير المنطقية ، إنما هو المعرفة بالقيمة الخلقية (ethical value) . ولست أتكلم
عن الأحكام المتعلقة بما هو مفيد ونافع وبما هو فاضل ، لأن مثل هذه الأحكام تحتاج الى مقدمات
تجريبية وإنما أتكلم عن الأحكام المتعلقة بما هو مرغوب فيه بذاته من الأشياء . فإذا كان
شيء ما نافعاً ، فإنه لا بد أن يكون نافعاً لأنه يحقق غاية ما ، أما هذه الغاية فلا بد إذا
مضينا في التحليل بعيداً ، أن تكون ذات قيمة بذاتها ، وليس ذلك لأنها نافعة
لغاية بعيدة فحسب . وهكذا فإن كل الأحكام مما هو نافع تعتمد على أحكام
حول ما هو ذو قيمة بذاته .

فنحن نحكم مثلا أن السعادة مرغوب فيها أكثر من الشقاء ، والمعرفة
أكثر من الجهل ، والمحبة أكثر من الكراهية وهكذا . ومثل هذه الأحكام

يلزم أن تكون ، الى حد ما على الاقل ، مباشرة وأولية . وهي كما هي الحال في احكامنا الاولية السابقة ، احكام قد تبعثها التجربة ، بل انها في الحقيقة يجب أن تكون كذلك ، لأنه يبدو أن من غير الممكن أن نحكم على شيء ما بأنه ذو قيمة بذاته ، ما لم نكن قد صرنا في تجاربنا على مثل من نوعه . ولكن من الواضح جداً أنه لا يمكن البرهنة على هذه الاحكام بالتجربة لأن كون شيء ما موجوداً أو غير موجود لا يمكن أن يثبت كونه خيراً أو أنه واجب الوجود أو أنه شر وبمحت هذا الأمر ينصل بعلم الاخلاق ، حيث يكون على الباحث أن أن يقرر استعالة استنتاج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن . ومن المهم في هذا المقام أن تبين فقط أن معرفة ما هو ذو قيمة بذاته هي معرفة أولية بنفس المعنى الذي يكون فيه المنطق أولياً ، أي بمعنى أن صدق مثل هذه المعرفة مما لا يمكن اثباته أو دحضه بالتجربة .

وجميع الرياضة الخالصة أولية ، كالمنطق ، وقد أنكر هذا بشدة الفلاسفة التجريبيون ، الذين رأوا أن التجربة هي مصدر معرفتنا بالحساب كما هي مصدر معرفتنا بالجغرافية . وهيرون أن تكرر تجربتنا لرؤية شيئين وشيئين آخرين ، واكتشاف أن الزوجين يؤثقان أربعة ، حملتنا بالاستقراء على استنتاج أن شيئين وشيئين آخرين تؤلف معاً أربعة دائماً . على أنه اذا كان هذا هو مصدر معرفتنا بأن اثنين واثنين أربعة ، فأنتنا يجب أن نملك طريقاً آخر غير الطريق الذي نسلكه في الواقع لاقناع أنفسنا بصدق النتيجة . فنحن نحتاج الى عدد معين من الحالات لنصل الى التفكير في اثنين تفكيراً مجرداً ، بدلا من التفكير في اثنين من قطع النقود أو اثنين من الكتب أو اثنين من الناس ، أو اثنين من نوع خاص . ولكننا أول ما نستطيع أن ننتزع من أفكارنا ما يماق بهامن الامثلة الجزئية التي تكون فضولا في غير موضعه ، يمكننا أن ندرك وأن تفهم المبدأ العام بأن اثنين واثنين هما

أربعة ، وأي حالة نلتقي بها في هذا الصدد نعدّها نموذجاً لهذا المبدأ ، ولا تعود بنا من حاجة الى تمحيص حالات أخرى (١) .

ولنصرب ، من أجل هذا الأمر نفسه في الهندسة . فإذا أردنا أن نبرهن على خاصية ما في جميع المثلثات ، فإننا نرسم مثلثاً ما ونبدأ باستدلالنا حوله ، وليكننا نستطيع أن نتحاكى الاعتماد على أية خاصية لا يشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى ، وبهذه الصورة نصل ، بناء على الحالة الجزئية الى نتيجة عامة . ونحن لا نشعر في الحقيقة بأن ما نحن عليه من يقين في أن اثنين واثنين هما أربعة يزيد بالنظر في حالات جديدة ، ذلك لأننا أول ما ندرك صدق هذا الحكم فإن يقيننا يصل الى درجة كبيرة لا يمكن أن يتجاوزها . وفوق هذا فأنا نشعر بأن لذلك الحكم « اثنين واثنين هما أربعة » صفة الضرورة (necessity) وهو ما لا نشعر به حتى في التعميمات التجريبية الموثوق بها . فهذه التعميمات تبقى مجرد وقائع (facts) ، ونشعر أنه ربما كان هناك عالم آخر تكون فيه هذه الحقائق مخطئة ، وإن كانت في العالم الواقعي صحيحة ، صحيحة . وعلى العكس فإننا نشعر ان اثنين واثنين تبقى أربعة في أي عالم آخر ، وليست هذه مجرد شيء واقع بل هي ضرورة يجب أن يجري وفقها أي شيء موجود بالفعل أو يمكن وجوده .

ويمكن أن نزيد في وضوح هذه القضية بتأمل مثل خالص للتعميمات التجريبية كالحكم « كل إنسان فان » . فظاهر أننا نؤمن بهذا الحكم أولاً لأننا لا نعلم بحادث واحد لأناس امتد بهم العمر الى أبعد من مدى معين ، وثانياً لأنه يظهر أن هناك أسباباً فسيولوجية تدعو الى أن نرى أن كائناً عضوياً كجسم

(١) أنظر (١) cf . a . n . whitehead introduction to mathematics

الإنسان لا بد أن يبلى إن عاجلاً أو آجلاً . ولتضع الأمر الثاني جانباً ، ونقتصر في تأملنا على ما مر في تجاربنا عن فناء الإنسان فظاهر أننا لا نكتفي بحالة واحدة لفناء شخص فلم بها تمام الأملام ، في حين أننا في قضية « اثنان واثان يساوي أربعة » تكفي حالة واحدة ننعم النظر فيها لنقتنع أن هذا الحكم يصدق على أية حالة أخرى . وزاناً أيضاً مدفوعين الى الاعتراف لدى التأمل الدقيق بأنه وبما كان هناك بعض الشك ، مهما كان ضئيلاً في أن كل إنسان فان . ويتضح هذا بأن نحاول تخيل طالبين مختلفين ، في احداهما لا يفنى الناس ، في حين أنه في العالم الثاني يكون اثنان واثان خمسة . وحين طلب الينا سررفت (١) أن تتأمل في ذلك الجنس من الأحياء الذي أسماه (struldbrug) الذي لا يموت قط ، في استطاعتنا أن نسلم بهذا العالم الخيالي . ولكن العلم الذي يكون فيه اثنان واثان خمسة عالم من مستوى آخر . فنحن نشعر أن مثل هذا العالم ، لو كان موجوداً ، سوف يهدم بناء معرفتنا ويحيلنا الى حال من الشك المطلق .

والحقيقة أننا في الأحكام الرياضية البسيطة مثل « اثنان واثان يساوي أربعة وفي كثير من الأحكام المنطقية أيضاً ، نستطيع أن نصل الى معرفة الحكم العام من دون أن نستنتج من حالات خاصة ، يدل لنا من حالات خاصة ، ولو أنه لا بد لنا من حالة واحدة توضح لنا ما يدل عليه هذا الحكم العام . وهذا هو السبب في فائدة عملية القياس (deduction) وفيه يكون الانتقال من العام الى العام أو من الخاص الى الخاص . بالإضافة الى عملية الاستقراء (induction) وفيه يكون الانتقال من الخاص الى الخاص أو من الخاص الى العام . وقد بقي الفلاسفة منذ القديم يتناظرون في هل القياس يؤدي الى معرفة جديدة . ويتضح لنا الآن أنه في بعض حالات

على الأقل ، يردى فعلا الى معرفة جديدة لاننا إذا كنا نعلم مقدما أن اثنين
واثنين أربعة دائما ونعلم أن (برون) و (جونس) اثنين وأن وروبنسن و (سمث)
اثنان فاننا نستطيع أن نستنبط بالقياس أن برون وجونس وروبنسن وسمث
أربعة . وهذه معرفة جديدة ، لا تتضمنها المقدمات التي بين أيدينا ، لأن الحكم
العام « اثنان واثنان يساوي أربعة » ، ولم ينبئنا قط بأن هناك أشخاصا هم برون
وجونس وروبنسن وسمث ، والمقدمة الخاصة لم تنبئنا بأن هناك أربعة من الأشخاص
في حين أن الحكم الخاص الذي استنتجناه بالقياس ينبئنا بالأميرين معا .

ولكننا إذا أخذنا النمل المعهود للقياس الذي كثيرا ما يأتي في كتب المنطق
وهو « كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط فان » ، فإن يقيظنا بمجدة
المعرفة هنا أضف مما في النمل السابق . لأن ما نعناه في هذه الجملة من غير شك
هو أن أشخاصا ، أ ، ب ، ج ، أشخاص فانون لأنهم قد ماتوا بالفعل . فإذا كان
سقراط واحدا منهم ، فمن السخف أن نسلك طريقا دأريا معتمدين على « كل
إنسان فان » لنصل الى النتيجة أن سقراط من المحتمل فان . وإذا كان سقراط
ليس واحدا من الأشخاص الذين يقوم قياسنا عليهم ، فإنه خير لنا أن يأتي تدليلنا
من أ ، ب ، ج وأسا الى سقراط ، من أن ذلك الطريق المتتوي بالاعتماد على
الحكم العام « كل إنسان فان » لأن احتمال كون سقراط فانيا أكبر اعتمادا على
الحقائق التي بين أيدينا ، من احتمال كون كل إنسان فانيا . (وهذا واضح لأنه
إذا كان كل إنسان فانيا فسقراط فان ، ولكن إذا كان سقراط فانيا ، فإن هذا لا
يترتب عليه أن كل إنسان فان ومن ثم فأننا إذا جعلنا تدليلنا استقرائيا خالصا
نصل الى النتيجة القائلة بأن سقراط فان بدرجة أقرب الى اليقين من اتخاذ طريق
« كل إنسان فان » لتطبق القياس عليها .

وهذا يصور الفرق بين الأحكام العامة التي نعرفها بصورة أولية مثل « اثنان واثنان »

أربعة وبين التعميمات التجريبية ، مثل « كل انسان فان » فالقياس بالنسبة الى الأولى هو الطريقة المناسبة في التدليل ، أما بالنسبة الى الأخيرة فالاستقراء أفضل نظريا ، ويؤدي الى زيادة الثقة بصدق النتيجة لان كل التعميمات التجريبية أقل يقينا من الحالات الجزئية لها .

وقد رأينا الآن أن هناك أحكاما نعرفها بصورة أولية ، وان من بين هذه الأحكام ، أحكام المنطق والرياضة الخالصة ، والأحكام الأساسية في الأخلاق . والمشكلة التي يجب أن نوجه اليها عنايتنا بعد هذا هي ، — كيف يمكن أن تكون لنا مثل هذه المعرفة ؟ وعلى وجه الخصوص كيف تكون المعرفة بالأحكام المماثلة في الحالات التي لم نمحص فيها جميع الأمثلة ، والتي لا نستطيع في الحقيقة أن نمحصها لان عددها غير متناه ؟ هذه المسائل التي أبرزها لأول مرة الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) مسائل شائكة وهي ذات أهمية تاريخية .



الفصل الثامن

كيف تكون المعرفة الأولية ممكنة

يعد إمانوئيل كانت أعظم الفلاسفة المحدثين ، فقد طاصر حرب السنين السبع والثورة الفرنسية ولكن هذه الأحداث لم تحل بينه وبين مواصلة تدريس الفلسفة في مدينة كونيجز بيرج في بروسيا الشرقية ، وأبرز إنتاجه ابتكاره ما سماه الفلسفة النقدية ، التي بدأ فيها بافتراض وجود أنواع مختلفة للمعرفة ، ثم تساءل عن كيفية إمكان مثل هذه المعرفة واستنتج من جواب هذا السؤال نتائج ميتافيزيقية كثيرة تتعلق بطبيعة العالم ، أما صحة هذه النتائج فقد تكون موضع شك عظيم ولكنه بلا ريب يستحق التقدير لأمرين الأول لادراكه أن لنا معرفة أولية وهذه ليست محض معرفة تحليلية بحيث أن ضدها يناقض نفسه والثاني أنه أوضح الأهمية الفلسفية لنظرية المعرفة .

وقد كانت النظرية السائدة قبل عصر كانت أن أي معرفة أولية يجب أن تكون تحليلية ، وما تدل عليه هذه العبارة يمكن أن يوضح بالأمثلة الآتية : إذا قلت الرجل الأصلع رجل والشكل المستوي شكل ، والشاعر الضعيف شاعر ، فإن هذه الأحكام تحليلية محضة ، فكل موضوع في هذه الجمل قد نسبت إليه صفتان على الأقل أفردت احدهما وأثبتت له ومثل هذه الأحكام تعد تافهة ولا تجري في الحياة الراهنة الا على لسان خطيب يمهّد السبيل لجدال سوفسطائي ، وإنما تسمى أحكاماً تحليلية لأننا نصل الى المحمول بمجرد تحليل الموضوع وقبل عصر (كانت) كانت الفكرة السائدة أن الأحكام التي تكون متأكدين من أنها أحكام أولية هي من هذا النوع ، ذلك أن في كل منها محمولاً لا يعدو أن يكون جزءاً من الموضوع الذي يثبت له ذلك المحمول ، وإذا كان الأمر كذلك

فلا بد أن نقيم في تناقض ظاهر إذا حاولنا أن ننكر أي حكم نعرفه معرفة أولية
فنؤكد أن الحكم ، (الرجل الأصم ليس بأصم) حكم يثبت وينفي الصلح
في الرجل نفسه ، وهو لذلك يناقض نفسه ، وعلى هذه الصورة فقانون امتناع
التناقض الذي ينص على أنه لا يمكن أن يملك شيء صفة ولا يملكها في وقت
واحد تبعاً لرأي الفلاسفة الذين جاءوا قبل كانت قانون يكتفي وحده لتقرير صدق
جميع المعارف الأولية .

أما هيوم (١٧١١—١٧٧٦) الذي كان سابقاً لكانت والذي قبل النظرية
السائدة حول شروط المعرفة الأولية ، فقد اكتشف أن الصلة (بين الموضوع
والمحمول) تركيبية في كثير من الحالات التي كان يظن سابقاً أنها تحليلية وخاصة
في حالة العلة والمعلول . أما العقليون الذين جاءوا قبل هيوم فقد فرضوا أن
المعلول يمكن أن يستنبط منطقياً من العلة بمجرد أن يكون بين أيدينا معلومات
كافية ولقد دلل هيوم وكان على صواب في هذا كما هو مقرر الآن على أن هذا
لا يمكن أن يحدث (أي أنه لا يمكن استنباط المعلول من العلة منطقياً) ومن
ثم فقد استنتج الحكم الشكوك فيه كثيراً وهو أننا لا نستطيع أن نعرف أي
شيء معرفة أولية حول الصلة بين العلة والمعلول ولقد أثار شك هيوم القلق الشديد
عند كانت الذي تربى في أحضان العقليين فجده في أن يجد جواباً لهذا الشك وقد
أدرك أن الصلة بين العلة والمعلول تركيبية وليست تحليلية وليس ذلك فقط بل
أن الأحكام الرياضية والهندسية هي أيضاً تركيبية وليست تحليلية ، ففي كل
هذه الأحكام لا يؤدي تحليل الموضوع إلى الكشف عن المحمول ، والمثال الذي
يكثر من إيرادها هو (٥ زائد ٧ يساوي ١٢) فقد بين بحق أن ٧ ، ٥ يجب أن
تجمعاً مما لتعطي النتيجة ١٢ ، فالفكرة ١٢ ليست متضمنة فيها ولا في إضافتها
معا ، وهكذا انتهى إلى هذه النتيجة ، أن كل الرياضيات المحضة ولو أنها معارف

أولية فهي تركيبية ولقد ولدت هذه النتيجة مشكلة جديدة حاولت أن
يُجد حلها .

والسؤال الذي عرضه كانت في ابتداء فلسفته وهو « كيف تكون الرياضيات
الحقة ممكنة ؟ » هو سؤال ممتع وعسير ولا بد لكل فلسفة تقوم على الشك الحز
أن تجد له جوابا ما ، وجواب التجريبيين الذي يقول أن معارفنا الرياضية يمكن
استخلاصها بالاستقراء من الحالات الجزئية وأيناه سابقا غير كاف لسبين ، أولا
أن صحة مبدأ الاستقراء نفسه لا يمكن أن يبرهن عليها بالاستقراء وثانيا أن
الأحكام الرياضية العامة مثل اثنان واثنان دائما أربعة « يمكن أن تستيقن
بتأمل مثال واحد ولا تزيد معرفتنا بتعداد حالات أخرى ، تظهر فيها صحة هذه
الأحكام ، فمعرفتنا بالأحكام العامة الرياضية ، (ومثل هذا ينطبق أيضا
على المنطق) يجب أن نفسرها بطريقة تختلف عن تفسيرنا لمعرفتنا
(وهي محض معرفة احتمالية) بالتعميمات التجريبية ، كقولنا « كل
إنسان فان » .

فالمشكلة نشأت من أن مثل هذه المعرفة معرفة طامة ، بينما كل تجربة هي
جزئية ، ولقد يبدو غريبا أننا نستطيع أن نعرف مقدما بعض الحقائق عن
الاشياء الجزئية التي لم تمر في تجاربنا الى الآن ولكنه ليس من السهل الشك في
أن المنطق والحساب ينطبقان على مثل هذه الأمور ، فنحن لا نعرف من سيكون
سكان لندن بعد مائة سنة ولكننا نعرف أن أي اثنين منهم أو اثنين آخرين
سيؤلفون أربعة ، فهذه القدرة الظاهرة لتوقع الحقائق عن الاشياء ، التي لم نجربها
قدرة مذهشة حقا ، أما حل كانت للمشكلة ولو أنه ليس صحيحا في رأيي فهو حل
ممتع ، وكيفما كان الأمر فهو حل شديد الصعوبة يفهمه الفلاسفة على وجوه شتى
وقصاري ما نستطيعه أن نعرض هذه المشكلة عرضا موجزا ولو أن أغاب شراح

كانت يرون في ذلك تضليلاً

وقد ارتأى كانت أن في كل تجربة من تجاربنا عنصرين متميزين ، أحدهما
راجع إلى الموضوع أي إلى ما ندعوه الشيء المادي والآخر راجع إلى طبيعتنا
الخاصة ، وقد رأينا عند البحث في المادة والحقائق الحسية أن الشيء المادي يختلف
عما يقترن به من الحقائق الحسية ، وأن الحقائق الحسية يجب اعتبارها نتيجة
للتفاعل بين الشيء المادي ونفوسنا ، وإلى هذا الحد ترانا متفقين مع كانت في ذلك
ولكن أهم ما تميز به كانت طريقته في تعيين مقدار ما لنا وما للأشياء المادية من
نصيب في هذا التفاعل ، فهو يرى أن المادة الأولى كما تظهر في الاحساس (كاللون
والصلابة) راجعة إلى الشيء المادي وأن ما تقدمه نحن إنما هو الترتيب الزمني
والمكاني ، وكل العلاقات بين الحقائق الحسية التي تنتج من مقارنة بعضها
ببعض أو من اعتبار بعضها آلة للآخر أو غير ذلك من العلاقات ، وحجته الرئيسية
في تأييد هذا الرأي هي أن لنا كما يبدو معرفة أولية عن المكان والزمان والعلية
والمقارنة ولكن ليس لنا مثل هذه المعرفة الأولية عن المادة الأولى للاحساس ،
وهو يقول أننا يمكن أن نكون على يقين من أن أي شيء نجرب لا بد أن تظهر
له تلك الصفات التي أثبتنا له في معرفتنا الأولية ، ذلك لأن هذه الصفات راجعة إلى
طبيعتنا الخاصة ولذلك لا يمكن أن يمر شيء في تجاربنا بدون أن يكتسب
تلك الصفات .

أما الشيء المادي فقد دعاه كانت (الشيء بذاته) (١) وهو يرى أنه غير قابل

(١) الشيء بذاته عند كانت هو مطابق في التحديد للشيء المادي أي في كونه
سبباً للاحساسات ولكنه غير مطابق له فيما يتعلق بالصفات المستنبطة من التحديد ،
ذلك لأن كانت يرى أن في وسعنا أن نعرف أن جميع المقولات لا تنطبق على الشيء
بذاته . (وذلك بالرغم من عدم التماسك فيما يتعلق بالآلة)

المعرفة مطلقاً أما ما يمكن أن يكون معروفاً لنا فهو الشيء كما يدخل في نطاق تجاربنا وهو ما دناه (الظاهرة) ، فالظاهرة وهي نتاج مشترك منا ومن (الشيء بذاته) لا بد أن يكون لها هذه الصفات التي تعود اليها ولذلك لا بد أن تطابق هذه الظاهرة معرفتنا الأولية ومن ثم فهذه المعرفة ولو أنها تصدق على جميع تجاربنا الواقعية والممكنة يجب ألا نفترض أنها تنطبق على التجربة الخارجية ، فعلى الرغم من وجود معرفتنا الأولية لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن الشيء بذاته أو عن الشيء الذي لا يمكن أن يدخل في نطاق التجربة ، وبهذه الطريقة يحاول كانت أن يوفق ويوائم بين آراء العقليين وحجج التجريبيين .

وبغض النظر عن الأدلة الفرعية التي يمكن أن يعرض لها النقد في فلسفة كانت ، فهناك اعتراض أساسي يبدو أنه يقضي على أي محاولة لبحث مشكلة المعرفة الأولية بهذه الطريقة .

والامر الذي يجب أن نعلمه هو تيقننا أن الحقائق لا بد أن تجري دائماً على وفق ما يقرره المنطق والحساب ، والقول بأن المنطق والحساب من نتاج أنفسنا لا يحل المشكلة فطبيعتنا هي حقيقة كأى حقيقة أخرى من حقائق العالم الموجود ولا يمكن أن نصل إلى يقين من أن هذه الطبيعة ستبقى ثابتة بدون تغيير فقد يحدث إذا كان كانت على صواب أن طبيعتنا تبدأ ستتغير حتى نجعل الاثنيز والاثنين تساوي خمسة ، وإمكان هذا الفرض لم يخطر ببال كانت ، ومع ذلك فأمكانه يقوض ما حرص كانت على أن يثبتته ويؤكدده الاحكام الرياضية من اليقين والشمول ، ومن الحق أن هذه الامكانية أو هذه الصورية لا تستقيم مع رأي كانت في أن الزمن نفسه صورة مفروضة على الظواهر من قبل المدرك ، حتى أن الذات الحقيقية ليس لها زمن ، وليس لها غد ولكن يلزمه أن يفرض أن

سأ
رس
محم
نوار

النظام الزمني للظواهر تفرده صفات الشيء الذي هو وراء الظواهر ، وهذا يكفي لتأييد رأينا .

وفضلا عن ذلك فالتفكير يهديننا إلى أنه إذا كانت المعتقدات الحسابية صادقة فإنها يجب أن تنطبق على الأشياء بالنسوي سواء فكرنا فيها أو لم نفكره ، فمثلا ماديين وشيئا ماديا آخران يجب أن يكون مجموعها أربعة حتى ولو لم تدخل المروضات المادية في لطاق تجاربنا ، وتقرير هذا يكون بلا ريب ضمن حدود ما تقصده حينما نقرو أن اثنين واثنين مجموعهما أربعة ، وصدق هذا الحكم لا بداحه شك كصدق الحكم بأن ظاهرتين وظاهرتين أخريين يساويان أربع ظواهر ، وهكذا نرى أن حل كانت يسرف في تحديد مجال أحكام المعرفة الأولية ، بالإضافة إلى أنه في محاولة توضيح التيقن منها .

H "the" H 2811197

فاذا تجاوزنا الآراء الخاصة التي دعا إليها كانت ، نرى أن الشائع بين الفلاسفة زعمهم أن ما هو أولى هو ذهني أي يتعلق بالطريقة التي لا بد أن نفكر بها أكثر مما يتعلق بأي حادثة من حوادث العالم الخارجي ، وقد لاحظنا في الفصل السابق المبادئ الثلاثة التي تدعى عادة قوانين الفكر ، والرأي الذي هدانا إلى تسميتها هكذا رأي طبيعي ، والآن هناك أسبابا أخرى قوية تجعلنا على الظن بأن هذا الرأي غير صحيح ، ولناخذ مثلا على ذلك قانون امتناع التناقض ، فهذا القانون يوضح عادة بالشكل الآتي : (لا يمكن أن يكون أو لا يكون معاً) ويقصد به بيان أن أي شيء لا يمكن أن تكون له في وقت واحد صفة ولا تكون ، أي تثبت له صفة وتنتفي في وقت واحد ، ولنضرب لذلك مثلا ، إذا كان هناك شجرة وكانت شجرة زان فلا يمكن ألا تكون شجرة زان . وإذا كانت منضدتي مستطيلة فلا يمكن أن تكون غير مستطيلة وهكذا ، والذي جعل من الطبيعي أن يعد هذا المبدأ من قوانين الفكر ، هو أننا بالتفكير أكثر منا بالملاحظة

الخارجية قد وصلنا الى الاقتناع بضرورة صدقة ، فاذا تأكدنا من أن شجرة ما شجرة زان فلسنا في حاجة إلى أن نكرر النظر اليها لتأكد من أنها ليست في نفس الوقت شجرة زان ، فالفكر وحده يجعلنا نعرف ان هذا مستحيل ، ولكن القول بان قانون امتناع التناقض قانون من قوانين الفكر قول مع ذلك غير صحيح ، فما نعتقده حين نعتقد قانون امتناع التناقض ليس هو ، أن من طبيعة العقل أن يمتنع قانون امتناع التناقض بالضرورة ، فهذا الاعتقاد هو نتيجة ناجمة عن التفكير السيكولوجي الذي يفترض الاعتقاد بقانون امتناع التناقض ، فالاعتقاد بقانون امتناع التناقض هو اعتقاد يتعلق بالأشياء وليس بالأفكار فقط ، وبعبارة أخرى أن اعتقادنا بقانون امتناع التناقض ليس معناه الاعتقاد بأنه اذا فكرنا في شجرة ما على أنها شجرة زان فاننا لانستطيع أن نفكر فيها في نفس الوقت على أنها ليست بشجرة زان بل معناه الاعتماد بأنه اذا كانت شجرة ما هي شجرة زان فانه لا يمكن أن تكون هذه الشجرة ليست بشجرة زان في نفس الوقت وعلى ذلك فقانون امتناع التناقض يتعلق بالأشياء ولا يدور حول الافكار فقط وعلى الرغم من أن الاعتقاد بقانون امتناع التناقض هو فكرة فالقانون نفسه ليس بفكرة بل هو حقيقة تتعلق بالأشياء الموجودة في العالم ، واذا كان قانون امتناع التناقض الذي نعتقده لا يصدق على الأشياء الموجودة في العالم فان كوننا مضطرين الى التفكير في أنه صحيح لا يكفي لاثبات صحته ، ومن هذا يتضح أن هذا القانون ليس قانونا من قوانين الفكر .

ومثل هذا التدايل يمكن أن ينطبق على أي حكم أولي ، فحينما نحكم أن اثنين وأثنين هما أربعة فان هذا الحكم لا يدور حول افكارنا بل يدور حول الأشياء الزوجية الموجودة بالفعل أو الممكنة الوقوع ، وكون أذهاننا مركبة بحيث

نعتقد أن اثنين واثنين هما أربعة ولو كان هذا صحيحاً - ليس هو ما قصدته بالتأكيد
حينما نقرر أن اثنين واثنين هما أربعة ، وما من حقيقة تتعلق بتكوين
أذهاننا تكفل صدق هذا الحكم وهو أن اثنين واثنين يساويان أربعة وعلى
ذلك فمعارفنا الأولية ان لم تكن مغلوطة فهي ليست مجرد معرفة حول
تركيب عقولنا بل أنها يمكن أن تنطبق على أي شئ يحتوي عليه العالم سواء
كان ذهنياً أو غير ذهني .

وأنه ليببدو أن كل معارفنا الأولية تتعلق بأشياء (ontologies) ليس لها وجود
في العالم المادي أو العالم العقلي ، وهي التي تتضمن الكيفيات والعلاقات ، فافرض
مثلاً أنني في غرفتي ، فأنا موجود ، وغرفتي موجودة ولكن هل (في) موجودة ، ومع ذلك
فن الواضح أن كلمة (في) لها معنى فهي تدل على العلاقة التي تربط بيني وبين
غرفتي ، وهذه العلاقة هي شئ ما لا نستطيع أن نقول أنه موجود بنفس المعنى
الذي به أكون أنا والغرفة موجودان ، فالعلاقة (في) هي شئ ما نستطيع أن
نفكر فيه أو نفهمه ، ذلك أننا إذا لم نستطع أن نفهمه لا نستطيع أن نفهم
معنى الجملة (أنا في حجرتي) وقد رأى كثير من الفلاسفة الذين تابعوا كانت
أن العلاقات هي من عمل العقل وأن الأشياء بذواتها ليس لها علاقات ولكن العقل
هو الذي يجمع بينها في عملية فكرية واحدة ويوجد بذلك العلاقات التي يحكم
على الأشياء بأنها تحتويها .

ومهما يكن هذا الرأي فهو مثار لاعتراضات شبيهة بالاعتراضات التي
أثرناها من قبل ضد كانت ، فن الواضح أن الف-كبر ليس هو الذي ينتج صدق
الحكم « أنا في حجرتي » فقد يكون صحيحاً أن حشرة في حجرتي ولو لم أعرف
أنا والحشرة وأي كائن غيرنا هذه الحقيقة « لأن هذه الحقيقة » تتعلق فقط
بالحشرة والحجرة ولا تعتمد على شئ آخر ، فالعلاقات كما سنرى بوضوح في

الفصل الآتي لابد أن يكون لها طلم آخر غير العالم المادي أو العالم العقلي ، وهذا العالم أهميته عظيمة جداً للفلسفة ، وخصوصاً فيما يتعلق بمشاكل المعرفة الأولية وفي الفصل الآتي سننصرف للكشف عن طبيعة هذا العالم وصلته بالمشاكل التي تنازلناها بالبحث .



الفصل التاسع

عالم الكليات

في نهاية الفصل السابق رأينا أن للعلاقات كما يبدو وجوداً ولكنها على وجه ما يختلف عن وجود الأشياء المادية وعن وجود العقول وعن وجود الحقائق الحسية وفي هذا الفصل لا بد لنا أن نتأمل في ماهية هذا الوجود وفي الأشياء التي يكون لها هذا النوع من الوجود وسنبداً بهذا الجزء الأخير من المشكلة .

إن المشكلة التي نحن بصدد حلها الآن مشكلة قديمة جداً فأفلاطون أول من بحثها بحثاً فلسفياً (ونظرية النمل) لأفلاطون تعد أول محاولة فلسفية لحل هذه المشكلة بالذات ، وفي رأي أنها من أعظم المحاولات توفيقاً حتى الآن ، والنظرية التي سنقررها فيما يلي هي إلى درجة كبيرة نظرية أفلاطون مع بعض التعديلات التي كشف الزمن عن ضرورتها .

والكيفية التي بدت بها هذه المشكلة لأفلاطون هي إلى حد ما كما يأتي :
دعنا نتأمل مثلاً فكرة كفكرة العدالة ، فإذا سألنا أنفسنا ما العدالة ؟ فن الطبيعي أن ننصرف إلى بحث أمثلة من الأعمال العادلة واحداً واحداً حتى يتسنى لنا أن نكشف عما تشترك فيه كل هذه الأعمال ، فلا بد أن تكون هناك ماهية عامة تشترك فيها هذه الأعمال وهذه الماهية موجودة في كل ما هو عادل ولكنها لا توجد في أي شيء آخر ، وبسببها تكون هذه الأعمال عادلة ، وهذه الماهية التي تكون بها الأمور عادلة هي العدالة بذاتها أي الجوهر الخالص الذي ينتج عن امتزاجه بوقائع الحياة اليومية الأعمال العادلة المختلفة المتعددة ونستطيع أن نقيس على ذلك أي كلمة يمكن أن تنطبق على الحقائق العامة كالبياض مثلاً ، فإن هذه الكلمة يمكن أن تنطبق على عدد من الأشياء الجزئية لأنها كلها تشترك في طبيعة

أو جره طم ، وهذا الجوهر الخالص هو الذي سماه أفلاطون (المثال أو الصورة)
ويجب ألا يظن أن (المثل) بهذا المعنى موجودة في العقول ولو أنها تدرك بالمقول
ففكرة (العدالة) ليست هي بعينها الشيء العادل بل هي شيء آخر يختلف
عن الأشياء الجزئية ، ولكن الأشياء الجزئية ، تشترك فيها وإذا
لم تكن العدالة شيئاً جزئياً فلا يمكن أن توجد بذاتها في العالم المحسوس
وفضلاً عن ذلك فهي ليست بالشيء الزائل القابل للتغيير بل هي في ذاتها أبدية ثابتة
لا تفتنى .

وهكذا امتدى أفلاطون إلى وجود عالم فرق المحسوس ، عالم
أكثر حقيقة من عالم الظواهر ، عالم المثل الذي لا يعتره تغيير ، والذي هو وحده
يعد العالم المحسوس بما يملكه من ظل باهت للحقيقة .

فالعالم الحقيقي تماماً عند أفلاطون هو عالم المثل ، لأننا إذا أردنا أن نصف
هذه الأشياء التي نراها في العالم المحسوس فأقصى ما نصل إليه أنها تشترك في هذه
أو تلك ، من المثل التي تتألف منها طبيعتها ومن ثم يكون من السهل علينا أن نلج
باب التصوف ، فقد نأمل في حالة من حالات التجلي أن نرى المثل كما نرى
المحسوسات وقد تصور أن المثل موجودة في السماء ، والانتقال إلى هذه المراتب
الصوفية طبيعي جداً ، ولكن أساس هذه النظرية قائم على المنطق وسنتاولها
بالبحث على هذا الأساس .

إن كلمة (مثال) قد لاقى بها على مر الأيام كثير من المعاني التي يبدو خطأها
حينما تطبق على نظرية أفلاطون ولهذا سنتعامل كلمة (كليات) بدلاً من كلمة
(مثل) لنصف ما عناه أفلاطون بكلمته ، وحقيقة ما عناه أفلاطون بالمثل هي
الكليات التي تقابل الجزئيات التي تعرض لنا في العالم المحسوس ، فنحن نطلق كلمة
(جزئي) على كل ما يحسن أو مما يشبهه في طبيعته الخاصة ويقابل هذا الجزئي

الكلبي وهو الذي تشترك فيه جزئيات كثيرة وله هذه الصفات التي تميز العدل والبياض من الأعمال العادلة والأشياء البيضاء .

فنحن حينما نمتحن الكلمات العامة نجد أن الأعلام تدل على الجزئيات بينما الأسماء الأخرى والصفات وحروف الجر والأفعال تدل على الكليات والضمائر تدل على الجزئيات ولكنها مشتركة ، ولا نعرف الجزئيات التي تدل عليها هذه الضمائر إلا بالقرائن والملايسات وكلمة (الآن) تدل على جزئي أي على اللحظة الماضية ولكنها تشبه الضمائر في أنها تدل على جزئي مشترك لأن الحاضر يكون دائما متغيراً .

وسنرى أنه لا يمكن أن تكون جملة بدون كلمة على الأقل تدل على معنى كلي وأقرب من ذلك العبارة الآتية (أنا أرغب في هذا) فكلمة أرغب حتى في مثل هذه العبارة تدل على كلي لأنني ربما أرغب في أشياء أخر وقد يرغب الآخرون في أشياء أخر كذلك ، وهكذا كل الحقائق تتضمن كليات ، وكل معرفة بالحقائق تتضمن معرفة مباشرة بالكليات وإذا كانت كل كلمات القاموس تقريباً تدل على كليات ، فمن العجيب أن يكون من النادر أن نرى غير طلاب الفلسفة يدركون مثل هذه الكليات فنحن عادة لا ننتعم النظر في هذه الكلمات التي لا تشير إلى جزئيات حينما نراها في جملة ما ، وإذا اضطررنا إلى إمعان النظر في كلمة تشير إلى كلي ، فنحن عادة نفكر فيها باعتبارها تدل على جزئي من الجزئيات التي تندرج تحت كلي ، فمثلاً حين نسمع هذه العبارة « لقد قطعت رأس شارل الأول » فن الطبيعي أن نفكر في شارل الأول ، وفي رأس شارل الأول ، وفي عملية قطع رأس شارل الأول وهذه كلها جزئيات ، ولكننا لا نفكر عادة فيما يقصد بكلمة رأس أو كلمة يقطع وكلاهما كلي ونحن نشعر أن مثل هذه الكلمات ناقصة ويبدو أنها محتاجة إلى نص لكيما نستفيد منها في التعبير ومن ثم نجد ما يبرر عدم وقوفنا

أمام هذه الكلمات طويلا حتى تفرضها علينا دراسة الفلسفة وتحملنا على امعان النظر فيها .

ومن الممكن إجمالا أن نقول إن من بين الفلاسفة من لا يحسبون عادة من الكلمات الا تلك التي تدل عليها الصفات والاسماء غير الأعلام في حين أن تلك التي تدل عليها الأفعال وحروف الجر يتجاوزها نظرهم في الغالب ، ولا تلقى منهم إلا الاهمال ، ولستنا بمبالغين أن نقول أن معظم البحوث الميتافيزيقية منذ اسبينوزا قد تأثرت بهذا الاهمال ، أما كيف حصل ذلك فهو بايجاز كما يأتي ، يمكن القول إجمالا أن الصفات والنكرات تدل على كفيات وخصائص الأشياء المقررة ، بينما حروف الجر والأفعال تنصرف الى الدلالة على العلاقات بين شيئين أو أكثر ، فهال حروف الجر والأفعال أدى الى الاعتقاد بأن كل حكم يمكن أن يعد أنه ينسب صفة من الصفات الى شيء مفرد أكثر من أن يعد بأنه يدل على علاقة بين شيئين أو أكثر ، ومن ثم كان هنالك من يزعم عدم وجود ما يعد علاقات بين الأشياء ، وبناء على ذلك فأما أن يكون هناك شيء واحد في العالم ، وأما أن يكون في العالم أشياء كثيرة ولكنها لا يؤثر بعضها في بعض لأن أي تأثير لبعضها في بعض يدل على وجود علاقة والعلاقات مستحيلة في رأيهم .

والرأي الاول هو الذي عرضه اسبينوزا وقال به في أيامنا هذه برادلي وفلاسفة آخرون كثيرون وهو ما يدعى بمذهب الوحدة والرأي الثاني هو ما قل به ايبنتزولكنه ليس شائعا في أيامنا وهو ما يسمى بالمذهب الذري الروحي لأن كل واحد من الأشياء المنفصلة يسمى ذره روحية وكلاهما تين الفلسفتين المتعارضتين مهما يكونا ممتعتين فأشهما في رأي متأيتان من اهتمام مبالغ فيه بنوع واحد من الكلمات ، ذلك النوع الذي تمنله الصفات والاسماء غير الأعلام

لا الأعمال والحروف .

وفي الحقيقة اذا وجد من يحرص على أن ينكر اطلاقاً أن تكون هناك
كليات فاننا نجد أنفسنا عاجزين عن البرهنة على وجود مثل هذه الكيفيات أي
الكليات التي تتمثل في الصفات والأسماء غير الأعلام بينما نستطيع البرهنة على
ضرورة وجود العلاقات أي ذلك النوع من الكليات المثلة عادة في الأفعال وحروف
الجر ولناخذ مثالا على الكلّي وهو البياض ، فاذا كنا نعتقد بوجود مثل هذا
الكلّي فاننا نقول أن الأشياء تكون بيضاء ، لأن فيها صفة البياض على أن
يركبي وهبوم قد أنكرنا بشدة هذا الرأي وتبعهما في ذلك من أتى بعدهما من
التجريبين المتأخرين .

وقد اتخذنا شكل عدم الاعتراف بوجود (الأفكار المجردة) فهما
يقولان أننا حينما نفكر في البياض نقول صورة لشيء جزئي أبيض ثم نجعل هذا
الجزئي موضع استدلالنا بشرط الاستنتاج أي شيء عنه لا يصدق على أي شيء
أبيض غيره وهذا وصف يصدق بلاشك على عملياتنا الذهنية الحقيقية في الهندسة
مثلا اذا أردنا أن نبرهن على شيء تشترك فيه المثلثات جميعها نرسم مثلثا ما
ونحاول أن نثبت فيه ذلك الشيء مفضلين أي صفة لا يشارك فيها هذا المثلث
المثلثات الأخرى وكثيرا ما نجد المتديء أن من المفيد له لكي يأمن الخطأ أن
يرسم عدة مثلثات لا يشبه أحدها الآخر بقدر الامكان ليتأكد من أن تدليله
ينطبق عليها جميعا ، ولكننا نلتقي بصعوبة أول ما نسأل أنفسنا كيف نعرف
أن شيئا ما يكون أبيض أو مثلثا ، ؟ فاذا أردنا أن نتجنب الكلبيين ،
البياض والتثليث ، ينبغي أن نختار بقعة بيضاء أو مثلثا معيننا ونقول أن أي شيء
يكون أبيض أو مثلثا اذا كان يشابه تماما مع هذا الشيء الجزئي الذي اخترناه ولكن
هذا التشابه المطلوب لا بد أن يكون كليا فاذا وجدت أشياء كثيرة بيضاء فالتشابه

يجب أن يكون بين أزواج كثيرة من الأشياء البيضاء الجزئية وهذا هو (صفة الكلي) ومن العبث أن نقول أن لكل زوج تشابهها يختلف عن تشابه الزوج الآخر لأن علينا حينئذ أن نقول بأن هذه التشابهات كل منها يشبه الآخر وسنضطر أخيراً إلى الاعتراف بأن التشابه شيء كلي ، فعلاقة التشابه إذن لا بد أن تكون كلياً حقيقياً وباضطرارنا إلى الإقرار بهذا الكلي نرى أنه ليس بذي قيمة أن نلجأ إلى اختراع نظريات صعبة غير ملائمة لتجنب الإقرار بكليات مثل البياض والتلث .

ولقد فشل بركلي وهيوم في أدراك هذا الذي يدحض إنكارهما للأفكار المجردة ، لأنهما كعارضيهما فكراً في الكيفيات وأغفلا مطلقاً العلاقات باعتبارها كليات . وهذه ناحية أخرى يبدو فيها العقليون أقرب إلى الصواب من التجريبيين بالرغم من أن استنتاجات العقليين - بسبب انتقال أو إنكار العلاقات - كانت أقرب إلى الخطأ من استنتاجات التجريبيين .

وإذا كنا قد رأينا الآن أنه لا بد أن يكون هناك أشياء تعد كليات ، فالنقطة النافية التي تتطلب البرهنة هي أن وجود هذه الكليات ليس ذهنياً فقط ، ويقصد بذلك أن وجود أي شيء من هذه الكليات مستقل عن كونه موضوع إدراك بأي صورة من الصور ، واقدم ألمعنا إلى هذا الموضوع في نهاية الفصل السابق والآن لا بد لنا من بسط البحث في نوع وجود هذه الكليات .

ولنتأمل هذه العبارة « أدنبرة شمال لندن » نجد أن فيها علاقة بين مكانين ومن الواضح أن هذه العلاقة لها وجود مستقل عن معرفتنا بها ، فنتى وصلنا إلى المعرفة بأن أدنبرة شمال لندن فأنتنا نصل إلى شيء له اتصال بأدنبرة ولندن فقط وعلمنا بهذا الشيء ، لا يكفي لأن يكون علة لصدق هذا الحكم بل على العكس يقتصر على أدراك حقيقة موجودة من قبل أن نعلمها ، فهذا الجزء من سطح

الأرض الذي تقع فيه أدنبرة يجب أن يكون شمال الجزء الذي تقع فيه مدينة لندن حتى ولو لم يوجد كائن من كان يعرف شيئاً عن الشمال أو الجنوب وحتى لو خلا الكون من العقول ، وهذا رأي ينكره طبعاً كثير من الفلاسفة سواء كان هذا الانكار قائماً على ما أدلى به بركلي أو كلف من حجج ، ولقد تأملنا هذه الحجج وقررنا أنها غير كافية ، ولنا إذن أن نفترض صدق وجود شيء ذهني متضمن في القول بأن أدنبرة شمال لندن ، ولكن هذا القول يتضمن العلاقة (شمال كذا) ، وهي من الكليات ، وأنه لمن المستحيل ألا يتضمن هذا الحكم جميعه شيئاً ذهنياً إذا كانت العلاقة (شمال كذا) التي هي جزء مؤلف من الحكم تتضمن أي شيء ذهني ، ومن هنا لا بد لنا أن نقرر أن العلاقة شأنها شأن المتعلقات التي تتصل بها لا تقوم على الفكر بل تتصل بهالم مستقلاً يدركه الفكر ولكنه لا يوجد .

وهذا الاستنتاج على كل حال تعترضه صعوبة أن العلاقة (شمال كذا) ليست كما يبدو موجودة بنفس المعنى الذي تكون فيه لندن وأدنبرة موجودتين فإذا سألنا أنفسنا أين ومتى توجد هذه العلاقة ؟ فالجواب يجب أن يكون « ليس لوجودها مكان ولا زمان » فلا يوجد مكان ولا زمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة (شمال كذا) وهي ليست في أدنبرة ولا في لندن بل إنما تربط الاثنتين معاً ، فهي محايدة بينهما ، وكذلك لا نستطيع أن نقول أنها موجودة في زمن معين ، ولكن أي شيء يمكن إدراكه بالحواس أو بالتأمل الباطني يكون موجوداً في زمن معين ، ومن ثم فالعلاقة (شمال كذا) تختلف اختلافاً أساسياً عن مثل هذه الأشياء التي تدرك بالحواس أو بالتأمل الباطني فهي ليست في زمان ولا مكان وليست مادية ولا عقلية ولكنها مع ذلك شيء ما .

وهي الى حد بعيد ضرب من الكليات التي ظن كثير من اناس أنها أمور عقلية في الحقيقة فنحن نفكر في الكلي ، وتفكيرنا تبعاً لذلك موجود بالمعنى العادي تماماً كأى عملية عقلية أخرى ، فافرض على سبيل المثال أننا نفكر في البياض فنحن حينئذ نستطيع أن نقول على وجه ما أن البياض موجود في عقولنا وهنا يعترضنا الغموض نفسه كما لاحظنا سابقاً عند مناقشة أقوال بركلي في الفصل الرابع ، والمعنى أدق ليس البياض هو الذي في عقولنا بل الذي في عقولنا عملية التفكير في البياض ، فالغموض الذي اتصل بكلمة (فكرة) والذي لاحظناه في الوقت نفسه ، يسبب هنا شيئاً من التخلط والاضطراب أيضاً ، ففي أحد معاني هذه الكلمة أي المعنى الذي فيه تدل الكلمة على موضوع لعملية فكرية يكون البياض (فكرة) ومن ثم اذا لم نأخذ حذرنا أمام هذا الغموض فإننا قد نصل الى التفكير بأن البياض هو (فكرة) بالمعنى الآخر أي أنه عملية من عمليات التفكير وهكذا ننتهي الى حساب أن البياض شيء عقلي ، ولكننا بمنزلة هذا التفكير نزرع عن البياض صفته الأساسية وهي الكلية فعملية تفكير لرجل واحد تختلف بالضرورة عن عملية تفكير لرجل آخر ، وعملية التفكير لرجل معين في وقت معين تختلف عن عملية التفكير للرجل نفسه في وقت آخر ، ومن ثم اذا كان البياض عملية تفكير وليس موضوعاً للتفكير فلا يمكن لاثنين مختلفين أن يتفقا في التفكير فيه كما لا يمكن لرجل واحد أن يتفق تفكيره فيه في وقت ما مع تفكيره في وقت آخر ، ذلك أن ما تشترك فيه جميع الافكار حول البياض انما هو موضوعها ، وهذا الموضوع غير الافكار بل يختلف عنها جميعاً فالكليات اذن ليست أفكاراً ولكنها متى عرفت تكون موضوعات للتفكير .

وسنجد أن مما يبسر لنا الأمر أن تقتصر على وصف الأشياء بأنها موجودة متى كان لها زمن أي حينما نشير الى زمن تكون فيه موجودة (دون أن يستثنى

امكان وجودها في كل الأزمنة) فالافكار والشاعر والمقول والأشياء المادية كلها موجودة ، ولا يمكن الكليات ليست موجودة بهذا المعنى ، فنحن سنقول أن لها كينونة حين يراد بالكينونة شيء يتقابل الوجود الزمني أي أن وجودها لا يقترن بزمن ما .

فعالم الكليات يمكن وصفه اذن بأنه عالم الكينونة وهو عالم ثابت غير قابل للتغير بحكم دقيق فيه متعة للرياضيين والمناطقة وبناء النظم الميقافية وكل حسب السكال أكثر من حبه للحياة ، أما عالم الظواهر فهو زائل ومبهم ليس له معالم واضحة ولا يجري على نسق واضح من النظام والترتيب ، ولكنه يشمل على كل الافكار والشاعر وجميع الحقائق الحسية والأشياء المادية ، وكل ما يمكن أن يصدر عنه الخير أو الشر وكل ما يغير في قيم الحياة والعالم ، والنظر في هذا العالم أو ذلك وتأمله أمر يعود الى المزاج والطبع ، فاذا كنا نؤثر النظر في عالم الكليات بدلنا العالم الآخر كأنه ظل باهت لهذا العالم الذي نفضله ، ومن العسير أن يستحق وصفنا له بأنه عالم حقيقي على أي وجه من الوجوه ، وفي الحق أن كلا من العالمين يستدعي منا النظر والاهتمام من دون تمييز ، فكلاهما حقيقي وكلاهما هام للباحث فيما وراء الطبيعة ، ولا بد لنا حيننا نبدأ بالتمييز بين العالمين أن نتأمل العلاقات بينهما .

ويجب علينا أولاً أن ننعم النظر في معرفتنا بالكليات ، وهذا البحث يشغلنا في الفصل الآتي حيث نرى فيه حلا لمشكلة المعرفة الأولية التي قادتنا الى البحث في الكليات .



الفصل العاشر

معرفةنا بالكليات

حينما نتأمل معرفة فرد ما في وقت معين نجد أن الكليات كالجزيئات يمكن تقسيمها إلى ما نصل إليه بطريق المعرفة المباشرة وما نصل إليه بطريق الوصف وما لا نصل إليه بكليتها. ولنتأمل أولا معرفة الكليات التي نصل إليها بطريق المعرفة المباشرة ، فمن الواضح ابتداءً أننا على معرفة مباشرة بالكليات كالأبيض والأحمر والأسود والحلو والمر والصلب الخ .. أي أننا على معرفة بالكيفيات التي تمثلها لنا الحقائق الحسية ، حينما نرى بقعة بيضاء لأول مرة نكون على معرفة مباشرة بتلك البقعة ولكننا برؤيتنا بقعا بيضا كثيرة نستطيع بسهولة أن نصل إلى تجريد البياض الذي تشترك فيه جميع البقع البيضاء ، ومتى استطعنا هذا التجريد نكون قد وصلنا إلى أن نكون على معرفة مباشرة بالبياض ، وعلى هذا النمط نستطيع أن نصل إلى معرفة مباشرة بكليات أخرى مماثلة ، وكليات هذا النوع هي التي تسمى (بالكيفيات المحسوسة) (sensible qualities) وهذه الكليات أو الكيفيات المحسوسة يمكن أن تدرك عن طريق التجريد بجهد أقل من الجهد الذي يبذل لإدراك الكليات الأخرى ، وتبدو هذه الكليات أقل انفصالا عن جزئياتها من الكليات الأخرى .

ثم نعود الآن إلى العلاقات أو النسب فنجد أن أيسرها على الفهم تلك العلاقات التي تربط بين أجزاء مختلفة لحقيقة حسية مركبة ، فمثلا أستطيع بالحدة - واحدة - أن أرى جميع الصفحة التي أكتب عليها وبذلك تكون كل الصفحة قد احتوتها حقيقة حسية واحدة ، ولكنني أشعر أن بعض أجزاء الصفحة على يسار البعض الآخر وأن بعضها فوق البعض الآخر ، فعملية التجريد في هذه الحالة تتدرج على النحو الآتي ، أنا أرى على التعاقب عددا من الحقائق الحسية كل جزء منها يكون

على يسار الجزء الآخر ، وأنا أدرك - كما في حالة البقع البيضاء - ان كل الحقائق الحسية تشترك في شيء ما وأرى بعملية التجريد أن هذا الشيء المشترك بينها أعما هو علاقة معينة تربط بين أجزائها ، أي العلاقة التي أدوها « كون الشيء الى يسار كذا » وفي هذه الحالة أصبر على معرفة مباشرة بالعلاقة الكلية .

وبالمثل أكون على معرفة بعلاقة (القبل والبعد في الزمن) فأفرض أنني أسمع قرع الأجراس ، فحينما أسمع صلصلة الجرس الأخير فأني أستطيع أن أحتفظ بهذه السلسلة من الصلصلات ، وأستطيع أن أدرك أن صلصلة الأجراس الأولى كانت قبل صلصلة الأجراس الأخيرة ، ومثل هذا يقال عن الذاكرة ، فأنا أدرك أن ما أتذكره الآن حدث في وقت سابق على الوقت الذي أنا فيه ، فانا أستطيع أن أجرد من أي واحد من هذه المصادر العلاقة الكلية (للقبل والبعد) بنفس الطريقة التي جردت بها العلاقة (كون الشيء على يسار كذا) ، فمن ذلك نرى أن العلاقات الزمنية كالعلاقات السكانية هي مما نكون على معرفة مباشرة به .

وهناك علاقة أخرى نكون على معرفة مباشرة بها بالطريقة نفسها وهي علاقة الشابهة ، فاذا رأيت لونين أخضرين في وقت واحد فأني أستطيع أن أرى أن أحدهما يشبه الآخر ، واذا رأيت أيضاً في الوقت نفسه لونا أحمر فأني أستطيع أن الحظ أن كلا من اللونين الأخضرين أكثر شهما بالآخر من اللون الأحمر ، وفي هذه الحالة أكون على معرفة مباشرة بعلاقة (الشابهة الكلية) .

وكما تقوم بين الجزئيات علاقات كذلك تقوم بين الكلبيات علاقات يمكن أن نكون على وعي مباشر بها ، ولقد ثبت لنا الآن اننا نستطيع أن ندرك أن الشابهة بين لونين أخضرين أشد من الشابهة بين لون أخضر وآخر أحمر ، فنحن هنا نتناول علاقة بين علاقيتين تدعى « أشد من » ، فمعرفةنا بمثل هذه العلاقات ولو أنها تتطلب مقدرة على التجريد أعظم مما تتطلبه لادراك كيفيات الحقائق

الحسية تبدو أنها معرفة مباشرة ، وأنها (على الأقل في بعض الحالات) لا يخامرها شك كما هي الحال في إدراك كليات الحقائق الحسية نفسها ، فهناك إذن معرفة مباشرة بالكليات كما أن هناك معرفة مباشرة بالحقائق الحسية .

والآن وقد عدنا الى مشكلة المعرفة الأولية التي تركنا ما بدون حل حينما بدأنا النظر في الكليات ، نجد أنفسنا في وضع نستطيع فيه أن نعالجها علاجاً مقنعاً ما كنا لنستطيعه من قبل ، ولنرجع الكرة الى القضية « اثنان واثان أربعة » فن الواضح كما قلنا سابقاً أن هذه القضية تقرر وجود علاقة بين الكلي (اثنان) والكلي (أربعة) وهذا يوحي بالحكم الذي سنحاول الآن اثباته وهو « كل معرفة أولية لا تتناول إلا العلاقات بين الكليات » ، وهذا الحكم عظيم الأهمية لأنه يمد لنا السبيل الى حل مشاكنا السابقة التي تتعلق بالمعرفة الأولية .

والحالة الوحيدة التي يبدو فيها هذا الحكم لأول وهلة كأنه غير صحيح هي الحال التي ينص فيها حكم أولي على أن كل الجزئيات التي تتصل بجنس واحد يمكن أن تنسب الى جنس ، آخر وبعبارة أخرى أن جميع الجزئيات التي لها خاصية معينة قد تكون لها خاصية أخرى وهنا يظهر لنا أننا نبحث في جزئيات لها خاصية معينة ولا نبحث في الخاصية نفسها ، فإذا اخذنا القضية التي كنا بصدد حلها وهي « اثنان واثان أربعة » نجد أننا نستطيع أن نضعها في هاتين الصورتين « أي اثنين وأي اثنين آخرين مجموعها أربعة » أو « أي مجموعة مؤلفة من تكرار اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة » وإذن فقضيتنا يمكن البرهنة عليها ما دمنا نستطيع أن نبين أن هاتين الصورتين إنما تبحثان حتماً في الكليات ، واحدى الطارق للكشف عما يتناوله أى حكم من الاحكام أن نسأل أنفسنا « ما الكليات التي يجب أن نفهمها » وبعبارة أخرى ، ما الاشياء التي يجب

أن نفهمها ، وبعبارة أخرى ، ما الاشياء التي يجب أن نكون على معرفة مباشرة بها ، لنعرف ماذا يقصد بهذا الحكم ؟ ومتى علمنا ما يرمي اليه الحكم حتى ولو لم نعرف ان كاذباً أو صادقاً أو الواضح أننا لا بد أن نكون على معرفة مباشرة بأي شيء يبحث فيه هذا الحكم ، وباستعمال هذا المقياس يتجلى لنا أن كثيراً من الاحكام التي يبدو انها تدور حول الجزئيات هي في الحقيقة تتناول فقط الكليات ، في الحالة الخاصة « اثنتان واثنتان أربعة » حتى ولو فسرناها بالشكل الآتي ، « أي مجموعة مؤلفة من اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة » فن الواضح أننا نستطيع أن نفهم الحكم أي أننا نستطيع أن نهندي إلى ما يقرره هذا الحكم حينما نعرف المقصود من كلمات (بجمعة) و (اثنين) و (أربعة) وليس من الضروري أن نعرف كل زوجين في العالم، ولو كان ذلك ضرورياً لكان من الواضح أننا لا نستطيع أن نفهم هذا الحكم لان هناك عدداً من الأزواج لا نهاية له ولا يمكن أن نعرفها جميعاً وهكذا فبالرغم من أن الحكم الذي أوردناه إجمالاً يتضمن أقوالاً تخص أزواجاً جزئية ما دمنا نعرف وجود هذه الأزواج الجزئية ، ألا أنه في ذاته لا يؤكد أو يتضمن وجود مثل هذه الأزواج الجزئية وهكذا فإن هذا الحكم يعجز عن أن يبين لنا أي وصف لأي زوجين جزئيين في الواقع ، فهذا الحكم يتناول (زوج) من حيث انه كلي ولا يتناول هذا الزوج او ذلك .

فأقول أو الحكم « اثنتان واثنتان أربعة » مقصور على تناول الكليات وأذن فهذا القول قد يدركه أي إنسان يكون على معرفة مباشرة بالكليات المتعلقة به ويستطيع أن يدرك العلاقة بين هذه الكليات التي يتناولها ذلك الحكم ، ولا بد لنا أن نقرر أن لنا قدرة على إدراك مثل هذه العلاقات بين الكليات أحياناً ، ويتم ذلك قدرتنا على معرفة الاحكام الأولية

العادة كالأحكام الحساب والنطق ، وهذا أمر ثابت وصلنا اليه عن طريق التأمل
في معرفتنا ، والشئ الذي بدا لنا غامضا حينما بحثنا المعرفة الأولية ، هو أنها تبدو
أنها تسبق التجربة وتتحكم فيها ، ويتبين لنا الآن أن هذا محض خطأ ، فليس
هناك من حقيقة تتصل بأي شئ يمكن أن يدخل في نطاق التجربة نستطيع أن
نعرفها مستقلة عنها ، فنحن نعرف بالبداهة أن شئيين وشئيين آخرين هما أربعة
أشياء ولكننا لا نعرف بالبداهة اذا كان براون وجونسن يكونان اثنين وروبنسن
وصمت يكونان اثنين وعلى ذلك يكون براون وجونسن وروبنسن وصمت يكونون
أربعة والسبب في ذلك أن هذا الحكم لا يمكن أن يفهم مطلقاً ما لم نعرف أن
هناك أفراداً هم براون وجونسن وروبنسون وصمت ، ولا يتأتى ذلك الا عن طريق
التجربة فقط ، ومن ثم (ولو أن الحكم الذي عرضناه اجمالاً حكم أولي) فيمكن
تطبيقه على الجزئيات الواقعية يتضمن تجربة ، ويترب على ذلك أن هذا الحكم
يشتمل على عنصر تجريبي ، وبهذه الصورة فإن ما كان غامضاً حول معرفتنا الأولية
يظهر لنا جلياً أنه قائم على خطأ وفساد ، ومما يعيننا على توضيح هذه النقطة
كثيراً أن نقابل الحكم الأولي البعث بالحكم القائم على التجربة مثل (كل الرجال
قانون) ، وهنا كما سبق نستطيع أن نفهم ماذا يرمي اليه الحكم حينما نفهم البيانات
التي يتضمنها (رجل ، فان) ومن الواضح أنه ليس من الضروري أن نكون على
معرفة مباشرة فردية بكل أفراد الجنس البشري لكي ندرك ما يرمي اليه هذا
الحكم ، فالفرق بين حكم أولي عام وحكم تجريبي عام لا يتجلى في مدلول الحكم
بل في البرهان عليه ، ففي حالة التجربة يتألف البرهان من أمثلة جزئية ، فنحن
نعتقد أن الرجال قانون لاننا نعرف أن أفراداً لا حصر لهم يموتون ، وليس لدينا
أمثلة على أنهم يعيشون بعد سن معينة ، وليس اعتقادنا بهذا الحكم آتياً من
ادراكنا للعلاقة بين البكلي (الرجل) وبين البكلي (فان) ، وصحيح أنه اذا

استطاع علم وظائف الأعضاء أن يبرهن — مفترضا صحة القوانين العامة التي تتحكم في الكائنات الحية — على أن الكائن الحي لا يمكن أن يبقى على الدوام فذلك يكشف لنا عن العلاقة بين الانسان والفناء ، تلك العلاقة التي تقدرنا على أن نصدر احكامنا بدون استعانة بدليل خاص على أن الناس يموتون ، ولكن ذلك فقط يعني أن تعميمنا مندرج تحت تميم أشمل يكون دليلا أيضا من النوع نفسه ولو أنه أكثر شمولا ، وقد أدى تطور العلم بلا انقطاع الى أن يدرج تحت المبادئ العامة الشاملة مبادئ أخرى أقل شمولا ، وبذلك وطد لنا أساسا ثابتا قائما على الاستقرار لغرض التعميمات العلمية ، وعلى الرغم من أن هذا يصل بنا الى درجة أعظم من اليقين ، فإنه لا يكشف عن نوع مختلف منه ، فالقاعدة النهائية تبقى استقرائية أى مشتقة من الأمثلة وليست صلة أولية بين الكلبيات كما في المنطق والرياضيات .

وهناك ناحيتان متقابلتان تتعلقان بالاحكام العامة جديرتان بالملاحظة العامة الأولية ، الأولى أنه اذا عرف كثير من الأمثلة الجزئية فإن حكمنا العام يمكن التوصل اليه بالاستقراء الموهلة الأولى ، والعلاقة بين الكلبيات يمكن فقط أن تدرك بعد ذلك ، فمثلا نحن نعرف أننا اذا رسمنا أعمدة على أضلاع المثلث من الزوايا المقابلة فإن الأعمدة الثلاثة تلتقي في نقطة ، ولا بد أن يكون من الممكن لنا تماما أن نهتدى الى هذا الحكم أولا بالرسم العملي للأعمدة في حالات كثيرة حيث نجد أنها دائما تلتقي في نقطة ، فهذه التجربة قد تقودنا الى البحث عن البرهان العام حتى نصل اليه ، وهذه حالات مألوفة شائعة يمر بها كل رياضي في تجاربه .

أما الناحية الأخرى فهي أكثر امتناعا وأهمية فلسفية ، وهي أننا أحيانا نستطيع أن نصل الى معرفة حكم عام في حالات لا يكون لدينا فيها مثال واحد ، وخذ مثلا على ذلك الحالة الآتية ، أننا نعرف أن أي عددين يمكن أن يضرب

أحدهما في الآخر وينتجان عددا ثالثا يسمى حاصل الضرب ونعلم أن أي زوج من الأعداد الصحيحة يكون حاصل ضربها أقل من مائة قد ضرب أحدهما في الآخر في الواقع ، ويحل حاصل الضرب في جدول الضرب ، ولكننا نعلم أيضا أن الأعداد لامتناهية وإن كل ما فكر فيه الإنسان أو ما يفكر فيه من أزواج الأعداد هو أعداد محدودة ، ومن ثم فهناك أزواج من الأعداد لم يفكر وإن يفكر فيها أي إنسان وحاصل ضربهما يكون أكثر من مائة ، وبناء على ذلك نستطيع أن نصل إلى الحكم الآتي ، كل حاصل ضرب لعددتين لم ولن يفكر فيهما الإنسان يكون أكثر من مائة ، فهذا حكم عام لا مجال للاختلاف في صدقه ولكننا بطبيعة الحال لا نستطيع أن نعطي مثالا عليه ، لأن أي عددتين يمكن تفكير فيهما خارجان عن حدود الحكم .

فعرفة الأحكام العامة التي لا نجد أي مثل نطبقها عليه كثيرا ما ينكر إمكانها لأنه لا يتصور أن معرفة مثل هذه الأحكام تتطلب فقط معرفة بالعلاقات بين الكليات ولا تتطلب أي معرفة بأمثلة الكليات ، ومع ذلك فعرفة مثل هذه الأحكام العامة هامة جدا لكثير من الأمور التي تعد عادة أنها معروفة ، فنلا لقد رأينا في الفصول الأولى أن الأشياء المادية باعتبارها مخالفة للحقائق الحسية نحصل عليها فقط بطريق الاستنتاج ، وليست بالأشياء التي نكون على معرفة مباشرة بها ، ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نعرف مطلقا أي حكم في الصورة التالية « هذا شيء مادي » حيث يكون (هذا) شيئا نحن على معرفة مباشرة به ويترتب على ذلك أن كل معرفتنا التي تتعلق بالأشياء المادية لا نستطيع أن نجد لها مثالا واقعا نطبقها عليه ، ونحن نستطيع أن نعطي أمثلة للحقائق الحسية المقترنة بالأشياء المادية ، ولكننا لا نستطيع أن نورد أمثلة لهذه الأشياء المادية الحقيقية ، ومن ثم معرفتنا فيما يتعلق بالأشياء المادية تعتمد تماما على هذه الامكانية

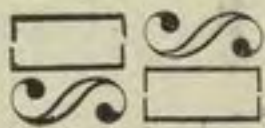
للمعرفة العامة ، حيث لا يكون من المستطاع ايراد اي مثل عليها . وهذا نفيه
ينطبق على معرفتنا بعقول الناس الآخرين أو بأي نوع من الاشياء التي لا يعرف
لها اي مثل جزئي معرفة مباشرة .

وفي استطاعتنا الآن ان نلقي نظرة شاملة على مصادر معرفتنا كما ظهرت لنا
من ثنانيا استعراضها وتحليلها ، ولا بد لنا اولا ان نميز معرفتنا بالاشياء من
معرفتنا بالحقائق ، فكل معرفة منها اما مباشرة واما مكتسبه ، فعرفتنا المباشرة
بالاشياء تتألف من نوعين تبعا لكون الاشياء المعروفة لنا اما ان تكون
جزئيات واما ان تكون كلييات ، فن الجزئيات التي نكون على علم مباشر بها
الحقائق الحسية ، وعلى الأرجح انفسنا ، اما الكلييات فليس لدينا قانون نستطيع
به ان نقرر ما يمكننا ان نعرفه منها معرفة مباشرة ، ولكن من الواضح ان من
بين هذه الكلييات التي نستطيع معرفتها معرفة مباشرة الكيفيات المحسوسة
وعلاقات الزمان والمكان والشابهة وبعض الكلييات المنطقية المجردة .

اما معرفتنا المكتسبة بالاشياء وهي التي نسميها « معرفة بالوصف » فهي
ايضا تتضمن معرفة مباشرة بالاشياء ومعرفة بالحقائق ، فعرفتنا المباشرة بالحقائق
هي التي تسمى المعرفة البديهية ، وهذه الحقائق التي نعرفها بالبديهية نستطيع ان
نسميها الحقائق الواضحة بذاتها ، ومن بينها تلك التي تقرر ما يرد اليها عن طريق
الحس ، وكذلك بعض البادئ الحسابية والمنطقية المجردة وان كانت هذه اقل
يقينا ، وكذلك الاحكام الاخلاقية . اما معرفتنا المكتسبة بالحقائق فتتألف من
كل شيء يمكن ان نستنبطه بالقياس من الحقائق الواضحة بذاتها باستخدام قوانين
القياس الواضحة بذاتها .

فاذا كان ما ذكرناه صحيحا فان جميع معرفتنا بالحقائق تعتمد على معرفتنا
البديهية ، فن المهم إذن ان نتأمل طبيعة المعرفة البديهية ومدادها بالطريقة نفسها

التي سلكناها آنفا ، في تناول طبيعة المعرفة المباشرة ومدائها ، على ان المعرفة بالحقائق تنشأ عنها مشكلة جديدة لم يظهر لها مثيل في معرفتنا بالاشياء ، وهذه هي مشكلة الخطأ . فبعض ممتداتنا يبدو ما فيه من خطأ وفساد عند البحث ، وإذن فمن الضروري ان نتأمل كيف نميز المعرفة من الخطأ فهذه المشكلة لا تتصل بالعالم الذي يأتينا عن طريق المعرفة المباشرة ، لان اي شيء يصح ان يكون موضوعا للمعرفة المباشرة حتى في الاحلام والهلوس لا يتضمن خطأ ما دنا لا نذهب بعيداً عن الموضوع المباشر ، فالخطأ ينجم حينما نتأمل الموضوع المباشر اي الحقائق الحسية كدليل على الشيء المادي ، وعلى ذلك فالمشاكل التي تتصل بمعرفة الحقائق اصعب من التي تتصل بمعرفة الاشياء ، وبما ان أولى هذه المشاكل تتصل بمعرفة الحقائق فأن علينا أن نلتفت الآن الى تمحيص طبيعة الاحكام البديهية ومدائها .



الفصل الحادي عشر

في الطهرفة البهرية

ان الرأي الشائع هو أن ما نعتقده ينبغي ان يكون قابلا للبرهان، أو قابلا لان يبين أنه على درجة كبيرة من الرجحان على الأقل . وكثير من الناس يشعرون أنه اذا لم يمكن ايراد سبب من الاسباب لتأييد معتقد من المعتقدات فإنه يكون غير معقول. وائس في هذا الرأي على العموم مجانية للحق. فجميع معتقداتنا تقريبا أما أن تكون مستنبطة من معتقدات اخرى يمكن أن تعد أسبابا لها وبراہين عليها، وأما ان تكون قابلة لمثل هذا الاستنباط. وقد ندى عادة السبب الذي يقوم عليه المعتقد أو قد لا يكون قد خطر ببالنا. فقليل منا مثلا من يسأل نفسه عن السبب الذي يدعو الى أن يعتقد أن الطعام الذي هو مقدم عليه ليس ساما . ولكننا نشعر اننا نستطيع حين نطالب بالحاح ان نجد سببا يؤيد معتقدنا ، ونجمن في الغالب على حق في هذا الشعور .

ولكن دعنا نتصور رجلا مثل سقراط يسأل ويلحف في السؤال وكما ابدينا له سببا طلب سببا لذلك السبب . فلا بد حينئذ أن نحمل إن عاجلا او آجلا . — وأغاب الظن ان الامر لا يطول بنا — الى موقف في الجواب نعجز فيه ان نجد سببا جديداً مقدمة بين يديه ويبدو لنا فيه أنه ليس في الامكان الاهتداء الى مثل هذا السبب حتى من الناحية النظرية . فقد نبدأ بالمعتقدات العامة في الحياة اليومية فننتقل في الجواب من نقطة الى نقطة حتى نصل الى مبدأ من المبادئ العامة أو الى حالة من حالات ذلك المبدأ حيث يبدو لنا واضحا شديد الوضوح ، حتى انه ليبدو غير قابل بذاته لان يستنتج من أي حقيقة أكثر وضوحا منه . والمبدأ الذي نعتمد عليه في النهاية في أغلب المسائل المتصلة بالحياة اليومية

— كاعتقادنا بأن ما نحن مقدمون عليه من طعام مغذ وليس ساما — هو مبدأ الاستقراء الذي بحثناه في الفصل السادس ، ولا يبدو أننا نصل الى ابعده منه . ونحن نستعمل في استدلالنا المبدأ نفسه باستمرار ، نستعمله تارة عن قصد وتارة بدون قصد ، غير أننا لا نستطيع ان نقوم باستدلال يبدأ من مبدأ ايسر وأكثرياً بذاته ليزهني بنا الى مبدأ الاستقراء كنتيجة له . ومثل هذا يصدق على مبادئ منطقية اخرى . حقيقتها واضحة لنا ، ونحن نستخدمها في تعاليلنا ، اما هي نفسها ، أو على الاقل بعضها فغير قابلة للتعميل .

غير ان كون الشيء يبدأ بذاته ليس مقصوداً على تلك المبادئ غير القابلة للبرهان فقط . نعم ، إذا تم التسليم بعدد معين من المبادئ المنطقية أمكن استنتاج المبادئ الاخرى منها ، ولكن هذه المبادئ المستنتجة كثيراً ما تكون بينة بذاتها كذلك التي تم إفتراضها من دون برهان . وفوق هذا فالحساب جميعه يمكن استنتاجه من مبادئ المنطق العامة ومع ذلك فالاحكام البسيطة في الحساب مثل ، « اثنان واثان اربعة » بينة بذاتها كما هي الحال في مبادئ المنطق .

ويبدو وان كان الخلاف في هذا أشد ، ان هناك بعض مبادئ اخلاقية . بينة بذاتها مثل « ينبغي علينا ان نسعى في طلب الخير » .

وينبغي ان يلاحظ أن الحالات الجزئية التي تتناول أموراً مألوفة أوضح من المبدأ العام الذي تدرج تحته تلك الحالات الجزئية . وخذ على سبيل المثال قانون امتنع التناقض الذي ينص على أنه لا يمكن أن يملك شيء صفة ما ولا يملكها في الوقت نفسه ، فهذا مبدأ يتضح صدقه متى فهم المقصود منه ، ولكنه ليس أكثر وضوحاً من القول بأن وردة ما لا يمكن أن تكون حمراء وايسر حمراء معا (من الممكن أن تكون بعض أجزاء الوردة حمراء وبعضها غير حمراء ، أو أن تكون

الوردة ذات لون وردي نشك في وصفه بأنه احمر ، فاما في الحالة الاولى فظاهر ان الوردة بمجملتها ليست حمراء واما في الحالة الثانية فان الجواب يصبح محددآ من الناحية النظرية اول ما نقر تعريفا معيننا للفظ « احمر » . وإنما نصل في الغالب الى فهم المبدأ العام عن طريق الحالات الجزئية ، ولا يستطيع ان يحيط على الفور بمبدأ عام من دون عون من النظر في الحالات الجزئية ، الا اولئك الذين صرنا على التفكير المجرد .

والنوع الآخر من الحقائق الواضحة بذاتها بالاضافة الى المباديء العامة هو الحقائق المستمدة مباشرة من الاحساس . وسندعو مثل هذه الحقائق « حقائق الادراك الحسي » والاحكام التي تعبر عنها « احكام الادراك الحسي » . ولا بد لنا من شي من الحبيطة قبل ان نصل الى فهم طبيعة الحقائق البينة بذاتها بصوررة دقيقة فالحقائق الحسية كما هي ايدت صادقة لا كاذبة . فبمعنى اللواتي ارأها ، مثلا موجودة فحسب ، وهي ليست شيئا يمكن ان يوصف بأنه صادق او كاذب . وصحيح ان لها شكلا معيننا ولونا معيننا ، وصحيح انها محاطة بألوان اخرى معينة . كل هذا صحيح ، واكن بقعة اللون نفسها شأنها شأن حقائق الحس الاخرى تختلف تمام الاختلاف عن تلك الاشياء التي يمكن ان يقال عنها انها صادقة او كاذبة ، وهي اذن لا يمكن ان توصف بانها صادقة . وبهذه الصورة فان أية حقائق بينية بذاتها يمكن ان تستمد من الحواس لا بد ان تختلف عن الحقائق الحسية التي تستمد منها

ولقد يبدو أن هناك نوعين من حقائق الادراك الحسي الواضحة بذاتها ، وان كان النوعان لدى التحليل النهائي قد يمتزج أحدهما بالآخر . فهناك أولا ذلك النوع الذي به تؤكد مجرد حقيقة حسية فقط ، من دون ان نحللها أي تحليل فلقد ننظر الى بقعة من اللون الأحمر ثم نحكم « توجد بقعة حمراء معينة » أو

بصورة أدق أن هذه البقعة موجودة ، وهذا نوع من أحكام الإدراك الحسي
البدئية . وينشأ النوع الثاني حين يكون الموضوع الذي تدركه الحواس مركبا
فنخضمه الى شيء من التحليل . فاذا رأينا مثلا بقعة حمراء مستديرة ، فقلنا
« تلك البقعة الحمراء مستديرة » كان هذا حكما من أحكام الإدراك أيضاً ولكنه
يختلف عن النوع السابق فهنا في هذا النوع الأخير حقيقة حسية واحدة ذات
لون وشكل ، فاما اللون فأحمر وأما الشكل فمستدير . وحكمتنا يحال هذا الموضوع
الى لون وشكل ، ثم يجمع بينهما حين يقرر أن اللون الأحمر مستدير الشكل .
ومثل آخر على هذا النوع من الحكم هو قولنا « أن هذا الى يمين ذلك » حيث
يرى « هذا وذاك » في آت واحد . ففي هذا النوع من الحكم يحتوي
موضوع الحس على أجزاء أو مقومات يرتبط بعضها ببعض بعلاقة ما ، ويقرر
الحكم على أن لهذه الأجزاء تلك العلاقة .

وضرب آخر من الأحكام البدئية مشابه لتلك التصلة بالحواس ولكنه مع
ذلك متميز عنها وهو أحكام الذاكرة وهناك ما يدنو الى الخشبية من الوقوع في
خاطر حول طبيعة الذاكرة وذلك لأن تذكر شيء ما معرض لان تصحبه صورة
لذلك الشيء ، ولا يمكن أن يقال أن هذه الصورة هي ما يتألف منه التذكر .
ويتضح هذا بسهولة بمجرد ملاحظة أن الصورة تكون في الحاضر ، في حين أن ما
يتذكر يعرف باعتباره قد حدث في الماضي . وفوق هذا فاننا قادرون على أن
نقابل الى حد ما بين الصورة والشيء المتذكر بحيث أننا كثيراً ما نعرف ضمن
حدود واسعة نوطاما الى أي حد تكون الصورة دقيقة ؟ ولكن هذا مستحيل
مالم يكن الشيء ، خلافا للصورة أزاء العقل بطريقة ما . وعلى هذا فجوهر
الذاكرة لا يتألف من الصورة بل من وجود شيء أزاء العقل مباشرة يمكن
تمييزه بأنه يعود الى الماضي ومن دون الذاكرة بهذا المعنى لا يمكن أن نعرف

أن هناك ماضياً فقط ولا يمكن أن نفهم المقصود من كلمة « ماضى » كما لا يستطيع رجل ولد أصمى أن يفهم لفظ « الضوء » . وعلى هذا لا بد أن تكون هناك أحكام بديهية تتصل بالذاكرة وإنما يقوم علمنا بالماضى فى النهاية عليها .

وينشأ عن الذاكرة بعض الصعوبة ، ذلك لأنها كما هو معلوم معرضة للزلل والخطأ فهي لهذا تلقي كثيرا من الشك فى جدارة الأحكام البديهية طامة بالثقة ولبست . هذه الصعوبة باليسيرة ، ولكن علينا أولاً أن نضيق من مجالها ما وسعنا ذلك . من الممكن القول اجمالاً أن الذاكرة يصح الاعتماد عليها بمقدار وضوح التجربة التى تتصل بها وقرب عهدتها . فلو نزلت بالبیت المجاور لي صاعقة قبل دقيقة فدكته دكا ، فإن تذكرى لما رأيت وما سمعت يكون موثوقاً به بحيث يكون من السخف الشك فى وجود ما فى الصاعقة من ضوء شديد . ومثل هذا يصدق على تجارب أقل وضوحاً مما فى هذا المثال ، على شرط أن تكون قريبة العهد . فانا على تمام اليقين أنى كنت جالسا قبل نصف دقيقة على نفس الكرسي الذي أنا جالس عليه الآن ، واذا تلفت استرجع ما حدث لي فى هذا اليوم وجدت أمورا أنا على تمام اليقين منها ، وأمورا أكاد أكون على يقين منها ، وأمورا لا أكون على يقين منها الا بالتأمل والتفكير وبعد استرجاع ما أحاط بها من ظروف وملابسات ، وأمورا أخرى لست على يقين منها ، فانا موقن أنني تناولت فطوري هذا الصباح ، ولكنى لو كنت لا آبه بالفطور كما لا يآبه به الفيلسوف عادة ، لجاز لي الشك فى أنني تناولت ذلك الفطور . أما فيما يتعلق بما دار على مائدة الافطار من حديث فانى أستطيع أن أسترجع بالذاكرة بعضه بيسر وسهولة ، وبعضه بشيء من المحاولة والجهد ، وبعضه مع شيء كبير من الشك أما البقية فلا أستطيع أن أسترجعها بتاتا . فوجود هذه الصورة تدرج مطرد فى مراتب

الوضوح بالذات لما أستطيع أن أتذكره ، يقابله مثل هذا التدرج في الثقة به والاعتماد عليه .

واذن فأزل جواب لتلك الصعوبة التي تنشأ عن خطأ الذاكرة هو أن لها مراتب في كونها بينة بالذات ، تقابلها مراتب في الثقة بها والاعتماد عليها ، وأعلى المراتب التي تكون فيها الذاكرة بينة بذاتها وهي أعلى مراتب الثقة والاعتماد عليها انما هي حين تتصل الذاكرة بحوادث شديدة الوضوح قريبة العهد .

ولقد يبدو أن هناك حالات من الاعتقاد الراسخ بذكري باطلة تماما ومن الراجح في مثل هذه الحالات أن ما يتذكر حقيقة (أي ما يكون مانلا أمام العقل مباشرة) هو شيء يختلف عما يعتقد به اعتقاداً قائماً على الخطأ والفساد ، وان كان مقترناً به على العموم ويقال ان جورج الرابع قد اعتقد في النهاية بأنه حضر موقعة واترلو . لكثرة ما تحدث بذلك و أكده . ولكن ما يتذكر مباشرة في هذه الحالة انما هو تأكيده المتكرر ، أما الاعتقاد بما يؤكده (ان كان موجوداً) فيأتي من اقترانه بتأكيده وتقريره لذلك الأمر ، وهو لهذا ليس مثلاً للذاكرة الخاصة . ويبدو أن من الرجح تفسير جميع حالات الذاكرة المخطئة على هذا النحو أي أنها ليست حالات للذاكرة الخاصة .

وقد كشف الحديث حول الذاكرة عن نقطة مهمة تتصل بكون الشيء واضحاً بذاته ، تلك هي أن للوضوح بالذات درجات ، فهو ليس صفة تكون موجودة أو لا تكون وليكنه صفة موجودة قد تزيد أو تنقص فتأتي في تدرج ينتديء من اليقين التام الى غموض حيث يكاد لا يحس به . وحقائق الادراك الحسي وبعض مبادئ المنطق لها أعلى درجات الوضوح بالذات ، وتكون مثل هذه الدرجة العالية من نصيب حقائق الذاكرة المباشرة أيضاً . أما مبدأ الاستقرار فحظه من الوضوح بالذات أقل من بعض مبادئ المنطق الأخرى مثل

المبدأ الذي ينص « ان كل ما يترتب على مقدمة صحيحة فهو صحيح » ويتناقض
حظ ما يتذكر من الوضوح بالذات كما اتصل بمرادف غامضة وبعيدة العهد، ويقل
حفظ حقائق المنطق والرياضيات، من الوضوح على العموم، كما كانت معقدة.
أما المتعلقة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية الجوهرية فإياها بعض الحفظ من الوضوح
بالذات، ولكنه حفظ ليس بالكبير.

وكون الوضوح بالذات على درجات أمر مهم في نظرية المعرفة لأنه إذا أمكن
(كما يبدو مرجحاً) أن يكون للاحكام حفظ أو درجة من الوضوح بالذات من
دون أن تكون أحكاماً صادقة، فليس من الضروري أن نفعل كل صلة بين الوضوح
بالذات وبين الصدق، بل أن نقول في حالة الشك والتردد كما كان الحكم واضحاً
بذاته لزم الاحتفاظ به، وكما كان على حفظ قليل من الوضوح بالذات لزم
رفضه وانكاره.

على أنه يبدو أن من المرجح أن هناك فكرتين تدخلان في الوضوح بالذات
كما فسرها آنفاء، أولاً تلك التي تقابل أعلى درجات الوضوح بالذات، وهي
ضمان معصوم من الخطأ لصدق الحكم، أما الثانية تلك التي تقابل الدرجات الدنيا
فهي ليست ضماناً قطعاً لصدق الحكم، بل لحظه من الاحتمال.

وما نقوله هذا إنما هو مجرد رأي نقترحه ولا نستطيع الآن أن نتوسع فيه.
ولكننا بعد أن نتناول طبيعة الصدق سننتقل إلى موضوع الوضوح بالذات
وذلك لصلته بالتمييز بين المعرفة والخطأ.



الفصل الثاني عشر

الحق والباطل

للمعرفة بالحقائق ما يصادفها وهو الخطأ ، وليس هذا شأن المعرفة بالأشياء .
فنحن فيما يتعلق بالأشياء إما أن نعرفها وأما ألا نعرفها ، وليست هناك حالة
موجبة من حالات العقل يمكن أن توصف بأنها معرفة بالأشياء مخطئة الى الحد
الذي تقتصر فيه على المعرفة المباشرة على الأقل . فما نكون على معرفة مباشرة
به لا بد أن يكون شيئاً ما ، ولقد نستخلص نتائج غير صحيحة من المعرفة المباشرة ،
ولكن هذه المعرفة بذاتها لا يمكن أن تكون مخطئة وباطلة . نعم
لا توجد ثنائية فيما يتعلق بالمعرفة المباشرة ، وإنما تكون الثنائية فيما يتصل بالمعرفة
بالحقائق . فقد نعتقد ما هو باطل مثلما نعتقد ما هو حق صريح . ونحن نعلم أن الآراء حول
كثير من الأمور تختلف باختلاف الأشخاص ، ومن ثم نلزم أن تكون بعض
هذه الآراء مخطئة . والناس يتمسكون بالمعتقدات الباطلة مثل تمسكهم بالمعتقدات
الصحيحة ، ولذلك كان من الصعب تمييز هذين النوعين من المعتقدات . فإذا
سألنا ، كيف يتهبأ لنا أن نعرف أن ما نعتقد صادق ، فإنا نسأل سؤالاً
على جانب كبير من الصعوبة لا يمكن الإجابة عنه إجابة وافية . غير أن
عندنا سؤالاً يصح أن يكون مقدمة وتمهيداً لسؤالنا الأول ، والصعوبة فيه
أقل من الصعوبة الأولى وهذا السؤال هو ، ما الذي نعنيه بالحق والباطل
وهذا ما سنتاوله بالبحث في هذا الفصل .

وسوف لا نتساءل في هذا الفصل عن كيف يتهبأ لنا بأن نكون على علم
بصدق معتقد أو كذبه ، بل سنقتصر بحثنا على ما نعنيه بقولنا ان معتقداً من
المعتقدات حق أو باطل . ولقد نأمل أن يكون في الجواب الواضح عن هذا

السؤال عون لنا في الإجابة عن السؤال الأول وهو ، أي المعتقدات حق ؟
واكتنا نسأل في هذا الفصل « ما الحق ؟ » و « ما الباطل ؟ » ، ولأننا
« أي المعتقدات حق » و « أيها الباطل » . ومن المهم جداً أن نفصل
بين هذين السؤالين فصلاً قاطعاً ، ذلك لأن أي خلط بينهما لا بد أن يؤدي إلى
جواب غير منطبق على كليهما .

توجد ثلاثة أمور تلزم ملاحظتها في محاولة الكشف عن طبيعة الحق
وهذه الأمور الثلاثة لا بد أن تستوفيها أية نظرية في هذا الصدد .

(١) فإذا أردنا أن نصوغ نظرية حول الحق وجب أن يكون في هذه
النظرية مجال لضد الحق وهو الباطل . وقد فات كثيراً من اللاهفة ملاحظة
هذا الشرط ، فأقاموا نظرياتهم بحيث تقتضي أن يكون جميع تفكيرنا تفكيراً
صادقاً صحيحاً ، ووجدوا صعوبة كبرى في أن يتناولوا الباطل في
نظرياتهم . ولا بد أن تختلف نظريتنا في هذا الصدد عن نظريتنا في المعرفة
المباشرة ، ذلك أنه في حالة المعرفة المباشرة لم يكن من الحتم علينا أن
نتناول ضدها .

(٢) وظاهر أنه لو لم توجد معتقدات لما وجد باطل ، بل لما
كان وجد حق أيضاً ، بالمعنى الذي يكون فيه الحق متعلقاً بالباطل . ولو
تصورنا طالما مؤلفاً من محض المادة لزم علينا أن نجد مكاناً للباطل فيه ، وبالرغم
من أن مثل هذا العالم يحتوي على ما يمكن أن يدعى « واقع » فإنه لا يمكن
أن يحتوي على أية حقيقة ، بالمعنى الذي تكون فيه الحقائق من نوع الأباطيل
نفسها . فالحق والباطل خاصيتان تمتاز بهما المعتقدات والأحكام ، ومن أجل
هذا فإن العالم المؤلف من محض المادة لا يحتوي على أي حق أو باطل ، لأنه
لا يحتوي على معتقدات وأحكام .

(٣) واكن يجب أن يلاحظ خلافا لما قلناه آنفا ، أن حق المعتقد أو باطله أمر يعتمد دائما على شيء غير المعتقد نفسه ، شيء خارج عنه تماما . فاذا كنت أعتقد أن تشارلس الأول قد مات على المقصلة ، فإن ما أعتقده صادق وليس ذلك راجعا الى صفة بالمعتقد ذاته ، يمكن الكشف عنها بتمحيصه وامتحانه ، بل الى حادثة تاريخية حدثت قبل قرنين ونصف قرن . واذا كنت أعتقد أن تشارلس الأول مات على فراشه فإن ما أعتقده باطل ، ومهما كان اعتقادي واضحا وكنت شديد الاطمئنان اليه كثير التحرز من الزلل فيه ، فإن ذلك لا يمنع كونه باطلا ، ويعود هذا أيضا الى تلك الحادثة التي وقعت قبل قرنين ونصف قرن ، لا الى صفة المعتقد ذاته . ومن ثم فإن الحق والباطل ولو أهما صفتان من صفات المعتقدات فهما تعتمدان على العلاقات القائمة بين المعتقدات وأشياء أخرى ، لا على أي صفة من صفات المعتقدات نفسها .

وثالث هذه الأمور يقودنا الى أن نأخذ بالرأي القائل بأن الصدق أو الحق يتألف من ضرب من المطابقة بين المعتقد والواقع ، وهو على العموم أكثر الآراء في هذا الصدد شيوعا بين الفلاسفة . على أنه ليس من السهل أن نجد نوعا من المطابقة لا يمكن أن توجه اليه اعتراضات قاطعة . ولهذا السبب بالاضافة الى اننا نشعر بأنه إذا كان الصدق يتألف من مطابقة بين التفكير وشيء خارج عن التفكير ، فإن التفكير لا يمكن أن يهتدى الى معرفة متى يتم الوصول الى الصدق ، فأن كثيرا من الفلاسفة انصرفوا الى محاولة إيجاد تعريف للصدق لا يقوم على علاقة بين المعتقد وشيء خارج عنه وأهم محاولة لمن هذا التعريف هي النظرية القائلة بأن الصدق يتألف من الائتام والتماسك (coherence) . فالعلامة الفارقة للباطل تبعا لهذه النظرية هي قصور المعتقد الباطل عن أن يلتزم مع مجموعة المعتقدات التي يعبرها العقل ، وأن من طبيعة ماهو صادق أن يؤولف جزءا من المنظومة الكاملة

التي هي الصادق او الحق بجملة.

غير أن صعوبة كبيرة أو - بالأحرى - صعوبتين تعترضان هذه النظرية .
أولاهما أنه ليس من سبب لأن نفرض أنه ليس في الامكان وجود أكثر
من بجمرة واحدة من المعتقدات . فلقد يوثق في هي على حظ من الخيال لأن
يرسم صورة مبتكرة لماضي العالم تلتئم تماما مع ما ذكره عنه ، ولا يمكنها مع
ذلك تختلف تماما عن الماضي الحقيقي كما وقع بالفعل . وكثيراً ما يكون في
السائل العلمية فرضان أو أكثر تنطبق جميعها على الواقع المعروف في موضوع
ما ، وبالرغم من أن رجال العلم يحاولون في مثل هذه الحالات الاهتداء الى انواع من
الواقع تشجب جميع افروض ما عدا واحدا فليس من سبب يدعو الى الاعتقاد بأنهم
لا بد أن يوفقوا دائماً في محاولتهم هذه .

من الشائع في الفاسفة أن يوجد فرضان مختلفان كلاهما يفسر جميع انواع الواقع
أيضاً . فمن الممكن مثلاً أن الحياة ليست الا حاً أطويلاً وأن ما له عالم الخارجي
من حظ من الحقيقة لا يزيد على حظ مواد الحلم وموضوعاته منها ، ولكن
بالرغم من أن هذا الرأي لا يبدو أنه يناقض اواقع المعروف ، فليس من سبب لأن
نفضله على نظرة البداهة السلبية القائلة بأن الناس الآخرين والأشياء في العالم موجودة
في الحقيقة . وعلى هذه الصورة يكون تعريف الصدق بأنه يتألف من الائتئام
والتماسك بين المعتقدات ، تعريف فيه نقص وقصور لأنه ليس هناك من برهان
قاطع بوجود منظومة ملتئمة واحدة من المعتقدات فقط .

والاعتراض الثاني على هذا التعريف هو أنه يفترض أن معنى « الائتئام »
معروف في حين أن « الائتئام » في الحقيقة يقوم على افتراض صدق قوانين
المنطق . فأن حكيم من الاحكام يكون أحدهما ملتئماً مع الآخر اذا كان كلاهما
صحيحاً وصانقاً ، أما اذا كان أحدهما على الأقل باطلا فأنها غير ملتئمين . وليكنسا

لكيما نعرف هل هذان الحكمان صحيحان صادقان معا؟ لا بد لنا أن نعرف بعض حقائق مثل قانون امتناع التناقض . فان الحكمين « هذه الشجرة شجرة زان » و « هذه الشجرة ليست بشجرة زان » مثلا حكمان غير ملتزمين ، وذلك بسبب قانون امتناع التناقض . واكنا اذا أخذنا قانون امتناع التناقض نفسه لمعيار الائتنام فاننا نجد - اذا شئنا أن نفرض أنه قانون باطل - أنه لا يمكن أن يلزم أي حكم مع حكم آخر . وبهذه الصورة تزودنا قوانين المنطق بالهيكل أو الأطار الذي يمكن تطبيق معيار الائتنام ضمن نطاقه ، ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تثبت صحتها بذلك المعيار .

وللسببين السابقين لا يمكن قبول الائتنام باعتبار أنه يهدي الى معنى الصدق بالرغم من أنه كثيراً ما يكرن أهم معيار يقاس به الصدق وذلك بعد الوصول الى معرفة حد معين من الحقائق .

ومن أجل هذا زانا مدفوعين الى اتخاذ مطابقة المعتقد للواقع باعتبار أنها العنصر الذي تتألف منها طبيعة الصدق . ويبقى علينا بعد ذلك أن نحدد بدقة ما نمنيه بكلمة « واقع » وما هي طبيعة المطابقة التي يجب أن تقوم بين المعتقد والواقع لكيما يكون ذلك المعتقد صادقا .

وتبعاً للأمر الثلاثة السابقة يلزمنا أن نبحث عن نظرية للحق بحيث (١) تتناول الى جانب الحق ضده وهو الباطل (٢) تجعل الحق خاصية من خصائص الاعتقادات (٣) تجعله خاصية تعتمد بتامها على العلاقة بين الاعتقادات والأشياء الخارجية .

والضرورة التي تدعو الى تناول الباطل تجعل من المستحيل أن نعد المعتقد بأنه يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد بمفرده ، يمكن أن يقال عنه انه هو ما يعتقد به . لاننا اذا حسبنا المعتقد هكذا فاننا نجد أنه لا يسمح - شأنه شأن

المعرفة المباشرة - بالتضاد بين الحق والباطل ، بل لا بد أن يكون حقا على الدوام . ونوضح هذا بمثال فقد كان (عطيل) يعتقد خطأ أن (ديدمونا) تحب (كاسيو) ولكننا لا نستطيع أن نقول « ان هذا الاعتقاد يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد هو « حب ديدمونا لكاسيو » لأنه اذا وجد مثل هذا الموضوع فالمعتقد صادق وصحيح . اما في الواقع فلا يوجد مثل هذا الموضوع ولهذا فان (عطيل) لا يمكن ان يتألف من علاقة به .

ولقد يقال ان معتقده يتألف من علاقة بموضوع آخر هو (ديدمونا تحب كاسيو) ولكن من العسير ان نزعم وجود مثل هذا الموضوع حين تكون ديدمونا لا تحب كاسيو مثلما كان عسيرا ان نزعم ان « حب ديدمونا لكاسيو » موجود . ولذلك يحسن بنا ان نبحث عن نظرية للمعتقدات لا تجعل الواحد منها يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد .

من الشائع الظن ان العلاقات لا تقوم الا بين حدين ، وليست هذه هي الحال في الواقع . فبعض العلاقات تستدعي ثلاثة حدود وبعضها اربعة او اكثر وهكذا . وخذ مثلا لذلك العلاقة « بين » . فان هذه العلاقة مستحيل ان تقوم ما دام هناك حدان فقط ، واقل ما تستدعيه هذه العلاقة هو ثلاثة حدود . فتقول « يورك » « بين » « لندن » و « أدنبرة » ، ولو كانت لندن وأدنبرة المكانين الوحيديين في العالم ، لما كان هناك مكان بينهما . وبالمثل تتطلب « الغيرية » ثلاثة أشخاص ، فليس هناك حالة من حالات الغيرية لا يدخل فيها ثلاثة على الأقل . والقول بأن « أ » يرغب في أن يعمل « ب » على تهيئة زواج « د ج » من « د » قول يتضمن علاقة بين أربعة حدود أي أن الأشخاص الأربعة أ ، ب ، ج ، د كلهم تربطهم تلك العلاقة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بذكرهم جميعا . ويمكن أن نورد أمثلة لذلك بلا حصر ولكننا ذكرنا ما فيه الكفاية ليتضح منها أن هناك

علاقات تتطلب أكثر من حدين قبل إمكان قيامها .
ولا بد أن نعد العلاقة المتضمنة في الحكم أو الاعتقاد ، (إذا كان علينا أن
تترفع حدود الباطل ، علاقة بين عدة حدود وليست بين حدين فقط . حينئذ يعتقد
« عطيل » أن « ديدمونا » تحب « كاسيو » فإن ما يشغل ذهنه لا يمكن أن
يكون موضوعاً واحداً مثل « حب ديدمونا لكاسيو » أو « ديدمونا تحب
كاسيو » ، فلو كان الأمر كذلك لاقتضى الحال وجود أباطيل موضوعية ،
يمكن أن توجد مستقلة عن العقول المفكرة ، وهذا رأى بالرغم من أنه لا يمكن
تقضيه منطقياً ، يجب علينا أن نتجنبه ما وجدنا إلى ذلك سبيلاً . وعلى هذه الصورة
يكون أسهل علينا أن نفسخ المجال للباطل إذا ما أخذنا أن الحكم علاقة يشترك
فيها العقل والموضوعات المتعددة التي هي موضع الاعتقادات جميعاً . ومعنى ذلك أن
ديدمونا والحب وكاسيو لا بد أن تكون جميعها حدوداً للعلاقة التي تقوم حين
يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاسيو . فهذه العلاقة إذن علاقة ذات أربعة
حدود ، لأن عطيل نفسه حد في هذه العلاقة أيضاً . وحين نقول أنها علاقة من
أربعة حدود فإننا لا نعني أن لعطيل علاقة معينة بديدمونا وأن له هذه العلاقة
نفسها بالحب وكاسيو أيضاً . وقد يصدق هذا على علاقات غير علاقة الاعتقاد
ولكن الاعتقاد كما هو ظاهر ليس علاقة بين عطيل وبين أي واحد من الحدود
الثلاثة التي هي موضع الاعتقاد ، ولكنها علاقة تقوم بينه وبينها كلها بمجموعة
وليس هناك إلا حالة واحدة متضمنة لعلاقة الاعتقاد ، ولكن هذه الحالة تجمع
الحدود الأربعة معاً وتربطها بنسيج واحد . فما يحدث في الواقع حين يعتقد عطيل
معتقده هو أن العلاقة التي نسميها « الاعتقاد » تجمع في منظومة مركبة واحدة
الحدود الأربعة عطيل وديدمونا والحب وكاسيو . وما يسمى المعتقد أو الحكم
ما هو إلا هذه العلاقة علاقة الاعتقاد أو الحكم التي تربط بين الذهن وبين عدة

أشياء أخرى خارجة عنه . فأي فعل من نوع الاعتقاد أو الحكم يعني القيام به
موصول علاقة الاعتقاد أو الحكم بين حدود معينة في وقت معين .
ونحن الآن في موقف نستطيع فيه أن نفهم ما الذي يميز بين حكم صادق
وحكم فاسد أو باطل . وعلينا أن نتخذ بعض التعريفات لهذا الغرض في كل
فعل من أفعال الحكم يوجد عقل يحكم وحدود يدور حركه حولها . وسوف
ندعو العقل « الذات » (subject) في هذا الحكم ، أما الحدود الأخرى
فندعوها « الموضوعات » (objects) . نحن يحكم عطيل بأن ديدمونا يحب كاسيو
فعطيل هو الذات بينما تكون الموضوعات ديدمونا والحب وكاسيو . ويطلق على
الذات والموضوعات جميعاً إسم « مقومات » (constituents) الحكم . ولقد
يلاحظ أن لعلاقة الحكم اتجاهها معينة ولعلنا أن نقول على سبيل المجاز أن هذه
العلاقة تضي على الموضوعات نظاماً أو ترتيباً معيناً ، قد يظهر في ترتيب الكلمات
في الجملة . (ويظهر هذا في تصريف الكلمات في اللغات التي تجري على التصريف
وتغيير الكلمات من حالة لأخرى ، كما يحدث في الفرق بين حالة الفاعل
والفعل به .)

الحكم عطيل أن كاسيو يحب ديدمونا يختلف عن حكمه أن ديدمونا يحب
كاسيو بالرغم من أن مقومات الحكم في الحالين واحدة ، وذلك لأن علاقة الحكم
تضع المقومات في ترتيب يختلف في الحالة الأولى عنه في الجملة الثانية . وبالمثل إذا
حكم كاسيو أن ديدمونا يحب عطيل ، فالمقومات هي واحدة هنا أيضاً ولكن
الترتيب مختلف . وهذه الخاصية وهي أن يكون لعلاقة اتجاه معين خاصة تشارك
فيها علاقة الاعتقاد سائر العلاقات الأخرى . واتجاه العلاقات هو المصدر الأساسي
لما يبدو في التسلسل الرياضي وكثير غيره من التصورات الرياضية من نظام ، وهذه
ناحية سوف لا نجهد أنفسنا ببحثها أكثر مما فعلنا .

وقد قلنا عن علاقة « الحكم » أو « الاعتقاد » أنها علاقة تجمع « الذات »
والروضات معا في منظومة مركبة واحدة ، وهذا هو الشأن تماما في سائر
العلاقات الأخرى . فحيثما تقوم علاقة بين حدين أو أكثر فانها توحد بين الحدود
في منظومة مركبة واحدة . فاذا كان عطيل يحب ديدمونا فهذه المنظومة المركبة
هي « حب عطيل لديدمونا » . وقد تكون الحدود التي تم توحيدها بالعلاقة
حدوداً مركبة ، أو بسيطة ، ولكن المنظومة التي تتألف من التوحيد بينها لا بد
أن تكون مركبة وحيثما كانت هناك علاقة تربط بين حدود معينة فلا بد أن
يكون هناك موضوع مركب مؤلف من اتحاد هذه الحدود واجتماعها معا ويصدق
العكس أيضا ، فكلما كان هناك موضوع مركب فهناك علاقة تربط بين مقوماته
وحيث يحصل فعل الاعتقاد فهناك منظومة مركبة يكون فيها « الاعتقاد » العلاقة
الوحدة بين الحدود والجامعة بينها ، ويتم ترتيب « الذات » والموضوعات على
حسب ترتيب معين وفقا للاتجاه الذي تتخذه علاقة الاعتقاد . ولا بد أن يكون
من بين الموضوعات علاقة ما وذلك كما وجدنا في تدبر الحكم « عطيل يعتقد
أن ديدمونا تحب كاسيو » والعلاقة في هذه الحالة هي « الحب » . ولكن هذه
العلاقة كما تظهر في عملية الاعتقاد ليست هي العلاقة التي تتولد بسببها الوحدة
التي تتجلى في المنظومة المركبة من الذات الفاعلة والموضوعات ، ولكنها أي علاقة
الحب كما تظهر في عملية الاعتقاد هي أحد الموضوعات ، فهي لبنة في البنيان التام
وليس الملاط الذي يربط الأحجار المختلفة في ذلك البنيان ، أما الملاط فهو علاقة
« الاعتقاد » . وحيث يكون المتقد صادقا ، فان هناك وحدة مركبة أخرى ،
تؤلف بين الموضوعات فيها تلك العلاقة التي كانت أحد موضوعات الاعتقاد وهي
هذه الصورة إذا كان عطيل يعتقد اعتقاداً صادقا أن ديدمونا تحب كاسيو ، فان
هناك حينئذ وحدة مركبة هي « حب ديدمونا لكاسيو » مؤلفة من موضوعات

الاعتقاد فقط ، وهذه الموضوعات تأتي في هـ - هذه الوحدة بنفس الترتيب الذي ظهرت به في المعتقد ، أما العلاقة التي كانت أحد الموضوعات فهي هنا الملائم الذي يربط بين موضوعات المعتقد الأخرى أما من الناحية الأخرى حين يكون المعتقد باطلا فليس هناك وحدة مركبة مؤلفة من موضوعات المعتقد . فإذا اعتقد عطيل اعتقاداً باطلاً أن ديدمونا يحب كاسيو فليس هناك وحدة مركبة كـ « حب ديدمونا لكاسيو »

وعلى هذا فالمعتقد صادق حين يطابق منظومة مركبة مرتبطة ، وباطل حين تعوزه هذه المطابقة . فإذا فرضنا لغرض الوضوح والدقة أن موضوعات الاعتقاد التي تتألف منها المنظومة حدان وعلاقة وأن الحدين يأتيان في ترتيب معين يقرره « الاتجاه » الذي يتخذه الاعتقاد ، فالمعتقد حينئذ صادق إذا تم توحيد الحدين على ذلك الترتيب بذلك العلاقة وانتظامها بواسطتها في منظومة مركبة معينة أما إذا لم يتم ذلك فالمعتقد باطل . وهذا هو ما يؤولف ما نسمى إليه من تعريف الحق والباطل . فالحكم أو الاعتقاد منظومة ذات وحدة مركبة معينة يكون العقل جزءاً منها ، وإذا تألف من الأجزاء الأخرى حين تؤخذ بالترتيب نفسه الذي أتت به في المعتقد منظومة أخرى ذات وحدة مركبة فالمعتقد حينئذ صادق والافهم باطل .

وهكذا بالرغم من أن الصدق والباطل خاصيتان من خصائص المعتقدات ، إلا أنها على معنى ما خاصيتان تفرضان من الخارج ذلك لأن شرط صدق المعتقد شرط لا يتضمن المعتقدات أو أي عقل من العقول (اجمالاً) ، بل موضوعات المعتقد فقط . فالعقل الذي يحكم ويعتقد ، يعتقد اعتقاداً صادقاً حين تكون هناك منظومة مطابقة (للمعتقد) لا تتضمن العقل بل موضوعاته فقط فهذه المطابقة هي التي - يقوم عليها صدق المعتقد ، ويعني انعدامها بطلان ذلك المعتقد .

ومن ثم يمكننا أن نفسر في وقت واحد الحقيقتين الآتيتين وهما (١) تعتمد
المعتقدات في وجودها على العقل (٢) ولكنها لا تعتمد عليه
في صدقها.

ولعلنا نضع نظريتنا بالصورة الآتية ، إذا أخذنا معتقدا ما مثل « عطيل
يعتقد أن ديدمونا يحب كاسيو » ، فإنا نطلق على ديدمونا وكاسيو الحدين اللذين
هما موضوعان من موضوعات المعتقد ونسمي الباب العلاقة وهي
أيضا موضوع من موضوعات المعتقد . فإذا كان هناك منظومة ذات وحدة مركبة
« كحب ديدمونا لكاسيو » مؤلفة من الحدين الموضوعين قد ربطت بينها العلاقة
التي هي الموضوع الثالث بنفس الترتيب الذي أتيا به في المعتقد ، فهذه المنظومة
ذات الوحدة المركبة تدعي إذن الواقعة المطابقة للمعتقد وعلى هذا فالمعتقد صادق
إذا كانت هناك واقعة مطابقة له وباطل إذا لم تكن هناك
واقعة مطابقة .

ويتضح أن العقول لا تخلق الصدق أو الباطل بل هي تخلق المعتقدات ، ومتى
تم خلق هذه المعتقدات يكون العقل عاجزا عن أن يجعلها صادقة أو باطلة باستثناء
تلك الحالة الخاصة حين تنصل هذه المعتقدات بأمر في المستقبل يكون في طاقة
المرء أن يقوم بها ، مثل اللحاق بالقطار وركوبه في الوقت المعين وما يجعل المعتقد
صادقا إنما هو واقعة وهذه الواقعة (باستثناء حالات خاصة) لا تتضمن بآية
صورة تنقل المرء الذي يؤمن بذلك المعتقد .

أما وقد حددنا ما نقصد بالصدق والباطل ، يجب أن نلتفت إلى البحث في
البارق التي نعلم بها أصدق هذا المعتقد أو ذاك أم باطل ؟ . وهذا هو البحث
الذي سيشغلنا في الفصل المقبل .

الفصل الثالث عشر

المعرفة والخطأ والرأي المحتمل

إن ما يقصده بالصدق والخطأ ذلك الموضوع الذي بحثناه في الفصل السابق أقل امتناعاً من الكيفية التي بها نعرف ما هو صادق أو ق وما هو باطل ، وهذه هي المسألة التي شغلنا في هذا الفصل وليس من ريب في أن بعض معتقداتنا معتقدات خاطئة ومن هنا كان علينا أن نبحث فيما يمكن أن نبلغه من اليقين بأن هذه المعتقدات أو ليس خاطئة ، وبعبارة أخرى هل نستطيع أن نعرف أي شيء على الإطلاق أو أننا نعتقد أحياناً ما هو حق وصادق بمحض الصدفة لا غير ؟ ولكن علينا قبل أن نجيب عن هذا السؤال أن نحدد أولاً ما يقصده « بالمعرفة » ، وليس هذا بالأمر اليسير كما يظن .

وقد نتصور لدى النظرة الأولى أن من الممكن أن نحدد المعرفة بأنها « الاعتقاد الصادق » فقد يظن أنه إذا كان ما نعتقد صادقا فقد وصلنا إلى المعرفة بما نعتقد ، ولكن هذا لا يتفق والطريقة التي تستعمل بها الكلمة عادة ولنضرب مثلاً بسيطاً لك ، إذا كان شخص يعتقد أن اسم رئيس الوزراء السابق مبدوء بحرف (ب) ، فإن معتقده صادق ذلك لأن رئيس الوزراء السابق هو (السير هنري كامبل بانيرمان) ولكنه إذا اعتقد أن رئيس الوزراء السابق هو (المستر بانفور ، فهو لا يزال يعتقد أن اسم رئيس الوزراء السابق مبدوء بحرف (ب) ولكن معتقده وإن كان صادقاً لا يمكن أن يقال عنه أنه يؤلف معرفة . وإذا استطاعت جريدة يومية أن تسبق الحوادث فتعلن نهاية معركة من المعارك قبل أن تصل أية برقية تكشف عن هذه النهاية الحقيقية ، فقد يكون ما نشرته بمحض الصدفة هو النهاية الصحيحة وبذلك تحمل قراءها من غير المجريين على الاعتقاد بصحة ما تقول .

ولكن بالرغم من صدق معتقدتهم فانهم لا يمكن أن يقال عنهم أنهم بذلك قد وصلوا الى المعرفة . وظاهر اذن أن المعتقد الصادق حين يستنبط من معتقد فاسد ليس معرفة .

وبالمثل فالمعتقد الصادق اذا كان قد استنبط باستدلال فاسد لا يمكن أن يسمى معرفة ، حتى اذا كانت المقدمات التي استنتج منها صحيحة . فاذا كنت أـلم أن كل الاغريقيين أناس ، وأن سقراط انسان ، ثم استنتجت من هاتين المقدمتين أن سقراط كان أغريقيا ، فلا يمكن أن يقال أني أعرف أن سقراط كان اغريقيا لأنه بالرغم من أن المقدمتين صحيحتان والنتيجة صحيحة ، فهذه النتيجة لا ترتب على هاتين المقدمتين .

ولكن أيمكن لنا أن نقول إنه لا شيء يمكن أن يسمى معرفة سوى ما استنبط باستدلال صحيح من مقدمات صحيحة ؟ وظاهر أنه لا يمكن أن نقول ذلك فهذا تعريف واسع من ناحية وضيق من ناحية أخرى ، فهو واسع أولا لأنه لا يكفي أن تكون المقدمات صحيحة ، بل يجب أن تكون معروفة أيضا .

فالشخص الذي يعتقد أن المستر بلفور كان رئيس الوزراء السابق قد ينصرف الى أن يستخلص استنتاجات صحيحة من المقدمة الصحيحة القائلة بأن اسم رئيس الوزراء السابق مبدوء بحرف (ب) ، ولكنه لا يمكن أن يقال عنه أنه يعرف النتائج التي يصل اليها بذلك القياس . وهكذا يكون علينا أن « نعدل » تعريفنا بالقول بأن المعرفة هي ما استنتج باستدلال صحيح من مقدمات معروفة . على أن هذا تعريف يأتي في دائرة مفرغة ، فهو يفرض أننا نعرف مقدمات المقصود « بالمقدمات المعروفة » . ولا يفيدنا الا في تعريف المعرفة المكتسبة خلافا للمعرفة البديهية . وعلى ذلك يمكن أن نقول المعرفة المكتسبة « هي ما استنبطنا باستدلال صحيح من مقدمات معروفة بصورة أولية » . وليس في هذا التعريف

أى نقص شكلي ولاكنه يدع تعريف المعرفة البديهية أمراً غير مقطوع به
ويدعونا الى البحث عنه .

ونضع مسألة المعرفة البديهية جانبا لتتأمل في التعريف السابق للمعرفة
المكتسبة . وأول اعتراض يمكن أن يوجه هو أنه يضيق المعرفة ويحددها أكثر مما
ينبغي فكثيراً ما يحدث أن يؤمن الناس بمعتقد صادق نشأ فيهم بسبب معرفة
بديهية لديهم . هذا المعتقد الصادق مع أنه قابل لأن يستنتج باستدلال صحيح من
تلك المعرفة البديهية الا أن من يعتقدون به لم يتبعوا في استنباطه في الواقع أية
عملية منطقية .

ولنضرب لذلك مثلاً بما تؤدي اليه القراءة من معتقدات في ذهن الشخص
القاريء ، لو فرض أن الجرائد أعلنت موت الملك فكون على شيء من الحق
في الاعتقاد بأن الملك قد مات ، ذلك لأن مثل هذا الخبر لا يمكن نشره اذا كان
غير صحيح . وكون على حق في الاعتقاد بأن الجرائد تؤكد موت الملك . ولكن
المعرفة البديهية التي يقوم عليها معتقدنا هنا هي المعرفة بوجود حقائق حسية
مستمدة من النظر الى العبارات المطبوعة التي جاء فيها الخبر « ومن النادر أن
تظهر هذه المعرفة في مجال الشعور اللهم الا في حالة شخص لا يحسن القراءة »
فلا يمي الطفل المبتدئ بتعلم القراءة أشكال الحروف وينقل رويدا رويدا وبشيء
من العناية الى تبين معانيها . ولكن الشخص الذي اعتاد القراءة وأتقنها ينتقل
في الحال الى ما تعنيه الحروف ولا يمي أن هذه المعرفة التي حصل عليها إنما
انتمدها من الحقائق الحسية التي تأتي من النظر الى الحروف المطبوعة اللهم الا
حين يتأمل في ذلك عن قصد وعمد . وعلى ذلك بالرغم من أن الاستنتاج الصحيح
لمعاني الحروف من النظر اليها أمر ممكن ، ويستطيع الشخص أن يقوم به ، الا
انه لا يقوم في الواقع في هذا الصدد بأية عملية يمكن أن تسمى استنتاجاً منطقياً .

ومع ذلك فإن من السخف أن نقول أن الفاريء لا يعرف أن الجرائد قد
أُتلفت موت الملك .

ولا بد لنا إذن أن نعد كل ما أتى نتيجة لمعرفة بديهية معرفة مكتسبة حتى
إذا كانت تلك النتيجة قائمة على محض التداخي على شريطة أن تكون هناك صلة
منطقية صحيحة ، وأن يكون الشخص المعتقد يستطيع أن يعي هذه الصلة لدى التأمل
فيها . وهناك في الواقع عدة طرق بجانب الاستنتاج المنطقي يستطيع أن ينتقل
بها المرء من معتقد إلى آخر ، والانتقال من العبارات المكتوبة في القراءة
تصور هذه الطرق . وهو ما يمكن أن نسميه « الاستنتاج النفسي » وسنعد
هذا الاستنتاج النفسي إذن وسيلة للوصول إلى المعرفة المكتسبة على شرط أن
يكون هناك استنتاج منطقي قابل لأن يكشف عنه يوازي الاستنتاج النفسي وهذا
يجعل من تعريفنا المعرفة المكتسبة تعريفاً أقل دقة مما نرغب فيه ، ذلك
لأن عبارة « قابل لأن يكشف عنه » عبارة غامضة ، لانستطيع أن نعرف منها
مدى ما نحتاج إليه من تأمل لنصل إلى ذلك الكشف . على أن تصور المعرفة في
الواقع ليس بالتصور الدقيق ، لأنها تندمج في الرأي الراجح وتلبس به كما سنرى
بصورة وافية في هذا الفصل . فيجب إذن ألا نحاول البحث عن تعريف دقيق
لأن مثل هذا التعريف كفيل أن يؤدي إلى الخطأ والضلال .

غير أن الصعوبة الكبرى فيما يتعلق بالمعرفة لا تنشأ حول المعرفة المكتسبة
وإنما حول المعرفة البديهية . فإذا ما تناولنا المعرفة المكتسبة فإن بين أيدينا معيار
المعرفة البديهية نستخدمه ونعتمد عليه . أما فيما يتعلق بالمعتقدات البديهية
فليس من السهل قطعاً أن نجد أي معيار يمكن أن نميز به ما هو صادق وما هو
باطل منها . ومن العسير أن نصل في هذه المسألة إلى أية نتيجة دقيقة ، فكل
معرفتنا بالحقائق مشوبة بشيء من الشك وأية نظرية تتجاهل ذلك نظرية يشوبها الخطأ

على اننا يجب أن نسمى للتهوين من الصعوبات التي أترضينا في هذه الناحية ما وسعنا ذلك .

وقد زودتنا نظريتنا حول (الصدق) أولاً بإمكان تمييز بعض الحقائق باعتبارها « واضحة بذاتها » بالمعنى الذي يضمن أن تكون معصومة من الخطأ والزلل ، فقد قلنا أنه إذا كان المعتقد صادقاً فإن له واقعة تطابقه تؤلف موضوعات المعتقد المتعددة فيها منظومة مركبة واحدة . ويقال عن المعتقد أنه هو المعرفة بهذه الواقعة ، على شرط أن يستكمل الشروط الغامضة نوعاً ما تلك التي بحثناها في هذا الفصل . ولكننا قد نصل أيضاً فيما يتعلق بأية واقعة الى ذلك النوع من المعرفة الذي يتألف من الإدراك الحسي . (حين نستعمل هذه الكلمة بأوسع معانيها) الى جانب المعرفة التي يتألف منها المعتقد . فانت اذا علمت مثلاً بساعة غروب الشمس استطعت أن تعرف في تلك الساعة واقعة أن الشمس تغرب ، وهذا نوع من معرفة الحقائق ، ولكنك تستطيع أيضاً اذا كان الجو صحواً أن تنظر الى الغرب وتبصر الشمس الغاربة في الواقع ، فتعلم حينئذ بالواقعة نفسها عن طريق المعرفة بالأشياء .

فهناك من الناحية النظرية فيما يتعلق بأية واقعة مركبة طريقان لمعرفة ، (١) بواسطة حكم نقرر به ان اجزائها المختلفة متصل بعضها ببعض كاتصالها في الواقع (٢) بواسطة المعرفة للباشرة بالواقعة المركبة نفسها ، تلك المعرفة المباشرة التي يمكن أن تدعى (بمعنى واسع) ادراكاً حسيه حتى اذا لم يكن مقصوداً على موضوعات الحس ولبلاحظ أن الطريق الثاني للمعرفة بواقعة مركبة طريق المعرفة المباشرة لا يكون ممكناً إلا إذا كان هناك مثل هذه الواقعة في الحقيقة في حين أن النوع الأول من المعرفة شأنه شأن كل حكم معرض للخطأ . ويؤدي بنا النوع الثاني الى المعرفة بالمنظومة المركبة مجملتها ، وهو لذلك ليس ممكناً

إلا إذا كان بين أجزاء المنظومة في الواجع تلك العلاقة التي تجعلها تؤلف مثل تلك المنظومة . أما النوع الأول فعلى العكس يهديننا إلى الأجزاء ، وإلى العلاقة منفصلة عن الأجزاء ، ولا يستدعي إلا حقيقة وجود الأجزاء وحقيقة وجود العلاقة ، وقد لا تربط العلاقة الأجزاء بنفس الكيفية التي تربط في الواقع ، ومع ذلك فقد يحصل الحكم .

ولقد يذكر الفارابي أننا قلنا في نهاية الفصل الحادي عشر أنه ربما كان هناك نوعان من «الوضوح بالذات» (self-evidence) ، يرادى الأول إلى ضمان مطلق بصدق المعرفة ولا يؤدي الثاني إلا إلى ضمان محدود . وأمامنا الآن أن نميز هذين النوعين . فلعلنا نصف حقيقة ما بأنها واضحة بذاتها بالمعنى المطلق الأول حينما نكون على معرفة مباشرة بالواقعة التي تطابق تلك الحقيقة . حين يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاسيو فالواقعة التي تطابق الحقيقة ، إذا كان معتقده صادقا هي «حُب ديدمونا لكاسيو» . وتلك واقعة لا يمكن لأحد أن يكون على معرفة مباشرة بها إلا ديدمونا ، ومن ثم حقيقة أن ديدمونا تحب كاسيو (إذا كانت حقيقة) بمعنى الوضوح بالذات الذي هو موضع بحثنا) لا يمكن أن تكون واضحة بذاتها إلا لديدمونا . ولكل العمليات الذهنية ولكل العمليات المتعلقة بالحقائق الحسية مثل هذا الخصوص ، فهناك شخص واحد فقط يمكن أن تكون له هذه الأمور واضحة بذاتها بالمعنى الذي هو موضع بحثنا الآن ، ذلك لأن هناك شخصا واحداً يستطيع أن يكون على معرفة مباشرة بالأمور الذهنية أو الحقائق الحسية المخصوصة . وإذن فليس من واقعة عن مجرد جزئي يمكن أن تكون واضحة بذاتها لأكثر من شخص واحد . وليس المواقع حول الذبائح ، من الناحية اللسانية مثل هذا الخصوص . فقد تعرف عقول كثيرة كلمات واحدة (معرفة مباشرة) ، ولذلك فالعلاقة بين هذه الكلمات قد تكون معروفة من

قبل أناس مختلفين معرفة مباشرة ومن جميع الحالات اني نعلم فيها عن طريق المعرفة المباشرة واقعة مركبة من حدود معينة مرتبطة بملافة معينة ، فاننا نقول أن حقيقة هذه الحدود مرتبطة فيما بينها بتلك الملافة حقيقة مطلقة واضحة بذاتها والحكم بأن هذه الحدود مرتبطة بتلك الكيفية في جميع هذه الحالات حكم لا بد أن يكون صادقا . وهذا الوضوح بالذات ضمان مطابق لصدق الحكم .

ولكن بالرغم من أن الوضوح بالذات ضمان مطابق لصدق الحكم ، فإنه لا يمكننا في حالة أي حكم معين من أن نكون على يقين تام بأن هذا الحكم حكم صادق . فافرض أننا أولا ندرك الشمس وهي تشرق ، وتلك واقعة مركبة ، وننصرف من ثم الى أن نحكم « الشمس مشرقة » . ومن الضروري في الانتقام من الادراك الى الحكم أن نحلل الواقعة المركبة ، فعلى أن نفرق بين « الشمس » وبين « مشرقة » باعتبارها جزئين يؤلفان تلك الواقعة . وقد يقع المرء في هذه العملية في خطأ ، من ثم فالحكم الذي يعتقد أنه يطابق الواقعة حتى حين يكون للواقعة النوع الأول أو المطلق من الوضوح بالذات لا يمكن أن يكون معصوما من الخطأ تماما ، ذلك لأنه قد لا يطابق الواقعة في الحقيقة . ولكنه حين يطابقها (بالمعنى الذي بيناه في الفصل السابق) لا بد أن يكون صادقا .

والنوع الثاني من الوضوح بالذات انما هو ذلك الذي يتعلق بالاحكام أولا ، ولا يكون مستمدا من الادراك المباشر لواقعة ما باعتبارها منظومة مركبة بجملة . ولهذا النوع من الوضوح بالذات مراتب ودرجات ، من مرتبة عليا جدا الى مجرد ميل إلى تأييد المعتقد وخذ على سبيل المثال حالة جواد يعدو مبتعدا عنا في طريق وعرة . فيقمننا من سماع صوت حوافره وهو يضرب بها الأرض الصلبة يقين تام في الابتداء ، حتى تأتي تاريجا فترة نحسب فيها إذا أصغينا بشدة أن هذا الصوت ربما كان من صنع الخيال أو أنه صوت الستار في الطابق

الأعلى أو أنه صوت دقات قلبنا ، ثم يخالطنا الشك في أننا نسمع أي صوت
اطلاقا ، ثم نزع أننا لا نسمع أي صوت بتاتا ، وأخيرا نصل الى أن نعرف أننا
لا نسمع أي صوت قطعا . ففي هذه العملية ، ثمّة تدرج مستمر في البيان بالذات
من المرتبة العليا الى الدنيا ، وليس ذلك في الحقائق الحسية نفسها بل في
الحكم القائم عليها .

أو خذ مثلا آخر ، افرض أننا نقابل بين لونين أحدهما أزرق والآخر أخضر ،
فنحن في الابتداء على يقين من أنها لوانان مختلفان ولعلنا اذا غيرنا
اللون الأخضر تدريجا وزدنا فيه ليقرب شيئا فشيئا من اللون الأزرق ،
فيكون أولا مزيجا من الأزرق والأخضر ثم ازرق ضاربا
للخضرة ، ثم أزرق تماما ، فلا بد أن تأتي فترة نشك فيها أن يكون هناك أي
فرق بين اللونين ثم فترة أخرى نعرف فيها أننا لانستطيع أن نجد فرقا بينهما .
ومثل هذا يحدث في تهئية الآلة الموسيقية بشد او تارها مثلا بصورة متدرجة ،
أو في أية حالة أخرى يحصل فيها التدرج المطرد . فالوضوح بالذات من هذا النوع
على مراتب ، وظاهر أن الثقة بالمراتب العليا أكبر منها بالمراتب الدنيا .

ولا بد أن يكون للمقدمات الأساسية في المعرفة المكتسبة درجة من
الوضوح بالذات ، ومثل هذا يجب أن يكون للصلة بين المقدمات والنتيجة . وخذ
على سبيل المثال نموذجنا من الاستدلال في الهندسة ، فلا يكفي في هذا الاستدلال
أن تكون البديهيات التي نبدأ منها واضحة بذاتها ، بل من الضروري أن تكون
الصلة بين المقدمات والنتيجة في كل خطوة نخطوها بيّنة بذاتها أيضا .

ولهذه الصلة في الضروب الصحيحة من الاستدلال درجة ضئيلة من الوضوح
بالذات ، ومن ثم فالأخطاء في الاستدلال حين تكون الصعوبة كبيرة
محملة الوقوع .

وظاهر مما ذكرنا سواء فيما يتعلق بالمعرفة البديهية أو فيما يتعلق بالمعرفة
المكتسبة ، على فرض أن المعرفة البديهية يمكن أن يوثق بها بنسبة حفظها من
الوضوح بالذات ودرجتها منه ، أن هناك ترجحاً في اليقين ببدئي من وجود
الحقائق الحسية وحقائق المنطق والحساب البسيطة ، وهذه يمكن اعتبارها ذات
يقين تام ، إلى الأحكام التي تبدر أنها أكثر رجحاناً من أضدادها . ويدعى ما
نعتقد اعتقاداً جازماً إن كان صادقا ، (معرفة) على شريطة أن يكون إما بديهياً
وإما مستنتجاً (منطقياً أو نفسياً) من معرفة بديهية يترتب عليها بصورة منطقية
ويدعى ما نعتقد اعتقاداً جازماً إن كان باطلاً ، (خطأ) . أما ما نعتقد اعتقاداً جازماً
أن لم يكن عادياً ولا خطأ ، وكذلك ما نعتقد ونحن على شيء من الردد ، لأنه
ليس له مرتبة عالية من الوضوح بالذات (أو لأنه مستمد مما ليس له مرتبة
عالية من الوضوح بالذات) فيدعى الرأي المحتمل . وعلى هذا فالكثرة الكاررة
مما يدعى عادة (معرفة) ما هي إلا من الرأي المحتمل وحظه من ذلك الاحتمال
يزيد أو ينقص .

ولقد نجد معونة كبيرة فيما يتعلق بالرأي المحتمل من فكرة « الالتئام » تلك
التي راضناها كتعريف للصدق والتي قد نستفيد منها « كميّار » له . إذا كان لمجموعة
من الآراء المحتملة على افتراض التئام بين بعضها وبعض فإنها تصبح أكثر رجحاناً
وهي مجموعة من أي واحد منها بمفرده . وبهذه الكيفية يكسب كثير من الفروض
العامة حظه من الرجحان فهي إذ تنسجم في منظومة من الآراء الراجعة للتئمة
تصبح بذلك أكثر رجحاناً منها وهي منفصلة متفرقة . ومن هذا ينطبق على
الفروض الفلسفية العامة . فكثيراً ما تكون مثل هذه الفروض مشكوكاً فيها في
حين أنها تصبح حين تأمل الترتيب والالتئام الذي تضمنه على
مجموعة من الآراء الراجعة على حفظ من اليقين التئام تقريباً .

وينطبق هذا خاصة على امور مثل التمييز بين الاحلام واليقظة . فلو كانت
احلامنا وهي تأتي ليلة بعد ليلة على حظ من الالتئام فيما بينها كما هي الحال في
أحوال اليقظة يوما بعد يوم لعاد من العسير علينا أن نعلم أيها نصدق الأحلام
أم عالم اليقظة . ولكن معيار الالتئام يشجب الأحلام ويؤيد عالم اليقظة . ولكن
هذا المعيار بالرغم من أنه يزيد في الرجحان حين يتم انطباقه فإنه لا يؤدي إلى
اليقين التام ما لم يكن هناك يقين سابق في جزء من أجزاء المنظومة الملتئمة .
وهكذا فإن مجرد انتظام الرأي الراجح في منظومة ملتئمة لا يحوله بذاته إلى علم
مقطوع بصحته تماما .



الفصل الرابع عشر

مرور المعرفة الفلسفية

في كل ما ذكرناه حول الفاسفة الى الآن لم نكد نعرض لكثير من الامور التي تحتل مكانا كبيرا في كتابات كثير من الفلاسفة . فأغلب الفلاسفة يدعون القدرة على إثبات أمور مثل العقائد الدينية الأساسية وما في جوهر الكون من حكمة وتدبير وما تنطوي عليه المادة من خداع ووهم وعدم وجود حقيقة للشر وهكذا وذلك بالاستدلال (الميتافيزيقي) الأولي فقط ، وليس من ريب في أن لرغبة في الوصول الى أسباب تبرر الاعتقاد بمثل هذه الآراء كانت مصدر إلهام بحث كثيراً من طلاب الفلسفة الى بذل جهود طويلة دائبة ، وعندني أن هذه الرغبة من الأمانى الباطلة . فالمعرفة التي تتعلق بالكون بجملة - كما يبدو - لا يمكن الوصول اليها عن طريق (الميتافيزيقي) وما يورد من براهين تقوم على قوانين المنطق لتثبت أن هذه الأشياء أو تلك لا بد ان تكون موجودة وأن أشياء أخرى لا يمكن أن تكون كذلك ، براهين لا تثبت للتمحيص الدقيق والنقد النافذ . وسوف نتناول بالبحث في هذا الفصل نوع الطرق التي سلكها الباحثون في محاولتهم مثل هذا الاستدلال لتبين إن كان لنا الحق في أن نأمل أن يكون مثل هذا الاستدلال صحيحاً .

وأكبر من يمثل هذه النزعة التي نرغب في امتحانها وتمحيصها في العصور الحديثة هو هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) وفلسفة هيغل جد عسيرة والشراح يختلفون حول ما يمكن أن يكون تفسيرها الصحيح . والفكرة الرئيسية فيها وفقاً للتفسير الذي نرفضه وهو الذي عليه الكثير من الشراح ان لم يكن أغلبهم ، وميزته أنه يعرض نمطاً مهماً وممتعاً من الفلسفة هي ان كل ما هو دون الكل فهو ناقص

وغير قابل للوجود من دون التكملة التي يعدها به ما في العالم من أشياء، أخرى غيره
فكما يهتدي العالم بالتشريح من النظر في عظم واحد الى الحيوان بجملته الذي
لا بد أن يكون ذلك العظم جزءاً منه ، كذلك يصل الفيلسوف (الميتافيزيقي)
تبعاً لهيجل من جزء من الحقيقة الى ما يجب أن تكون عليه الحقيقة كلها على
الأقل في حدودها البارزة العامة . فلكل جزء من الحقيقة - منفصل في الظاهر
نتوءات تشابك بالجزء الآخر فترابطهما معاً ، ولهذا الجزء الآخر نتوءات تربطه
بجزء ثالث وهكذا ، حتى يتم تأليف الكون بجملته . وهذا النقص والقصور
الأساسي يظهر كما يرى هيجل في عالم الفكر وفي عالم الواقع على السواء . ففي
عالم الفكر إذا أخذنا أية فكرة مجردة أو ناقصة وجدنا إذا أغفلنا نقصها
لدى الامتحان والتحصيل - اتنا تقع في كثير من التناقض الذي يحيل الفكرة الى
ضدها أو الى ما يقابلها ، ولا بد لنا لكي نخلص من هذا التناقض أن نجد فكرة
أخرى أقل نقصاً من الأولى تقف من الأولى موقف التكملة والمقابلة لها . وهذه
الفكرة الجديدة ولو أنها أقل نقصاً من الفكرة التي بدأنا بها ، إلا أنها مع
ذلك ليست كاملة تماماً ، ولا بد لها أن تنتقل الى ما يقابلها لتمتزوج بها مؤلفة
(تركيباً) (synthesis) جديداً وهذه العملية يستمر هيجل حتى يصل الى
« الفكرة المطلقة » (absolute-idea) ، وهي كما يرى لا تنطوي على نقص أو
قصور وليس لها ضد أو تقيض وليس لها حاجة الى زيادة النماء والتطور . وهذه « الفكرة
المطلقة » هي التي تفي بوصف الحقيقة المطلقة ولكن مادونهم من الحقائق إنما تصف الحقيقة
كما تبدو لصاحب النظر المحدود والناقص فقط ، لا لمن يستعرض الكل في آن واحد . وهكذا
يصل هيجل الى ان « الحقيقة المطلقة » تؤلف منظومة منسجمة واحدة ليست في الزمان
ولا في المكان وليس لها أي نصيب من الشربل على عاقله تماماً روحية بجملتها .
وأي مظهر لهذه الحقيقة المطلقة تبدو فيه على العكس من ذلك ، فأما يمكن اثباته

منطقياً — كما يعتقد هيجل — بأنه راجع بتامه الى نظرنا الجزئي الناقص
المحدود للكون . ولو نظرنا الى الكون بجملة كما ينظر إليه الله لاختفى الزمان
والمكان والمادة والشر والسعي والكفاح ، ولرأينا بدلا من ذلك وحدة روحية
تامة أزلية غير متغيرة .

وفي هذا التصور لا شك شيء من الجلال ، شيء نود لو نسلم به ونرضاه .
ومع ذلك فانه اذا تم تمحيص الأدلة التي تسنده ، ظهر أن فيها كثيراً من
التخلط والاضطراب وأنها تتضمن فروضا ليس لها ما يبررها . والفكرة الأساسية
التي يقوم عليها نظام هيجل الفلسفي انما هي ، ان كل ما هو ناقص لا يعتمد في
وجوده على ذاته ، بل يحتاج الى سند من الأشياء الأخرى قبل أن يتهيأ له
الوجود . وهو يرى أن كل ماله علاقات بأشياء خارجة عنه لا بد أن يحتوي في
« طبيعته » على صلة بهذه الأشياء الخارجية ، واذن فلا يمكن أن يكون كما هو
لو لم تكن هذه الأشياء الخارجية موجودة . فطبيعة الانسان مثلا مؤلفة من
ذكرياته ومعارنه وخواطره وما ينطوي عليه من الحب والكراهية ، ولهذا فانه
لا يمكن أن يكون كما هو لو لا هذه الأشياء التي يعرفها أو يحبها أو يبغضها .
فهو في أساسه بلا ريب جزء ناقص — واذا عددناه جماع الحقيقة فهو ينطوي
على تناقض بذاته .

على أن هذه النظرة الشاملة تدور حول فكرة « طبيعة » الشيء التي يبدو
أنها تعني « جميع الحقائق المتعلقة به » . وصحيح طبعا أن الحقيقة التي تربط بين
شيء وآخر لا يمكن أن تكون موجودة لو لم يكن الشيء الآخر موجودا .
ولكن الحقيقة حول شيء ليست جزءا من ذلك الشيء نفسه ولو أنها لا بد أن
تكون وفقاً لاستعمال لفظ « طبيعة » الأنف الذكر جزءا من « طبيعة » ذلك
الشيء . فاذا عطينا « بطبيعة » الشيء جميع الحقائق المتعلقة به فظاهر أننا لا يمكن

أن نعرف هذه « الطبيعة » مالم نعرف جميع علاقات ذلك الشيء بالأشياء الأخرى في الوجود . وان كنا اذا استعملنا كلمة « طبيعة » ، بهذا المعنى فلا بد أن نرى أن الشيء يمكن أن يعرف من دون أن نعرف « طبيعته » أو على أي حال من دون أن نعرف تماما . فاستعمال كلمة « طبيعة » بهذا المعنى ، يؤدي الى خلط بين المعرفة بالأشياء والمعرفة بالحقائق لأننا قد نعرف شيئا عن طريق المعرفة المباشرة حتى ولو لم نعرف الا أحكاما قليلة عنه - بل أننا لانحتاج من الناحية النظرية الى أن نعرف أي حكم من هذه الاحكام . وبهذه الصورة لاتتضمن المعرفة المباشرة بشيء ، المعرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق . وبالرغم من أن المعرفة المباشرة بشيء تكون داخلية في معرفة أي حكم عنه ، فالمعرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق ليست داخلية في معرفة هذا الحكم ومن ثم (١) فالمعرفة المباشرة بشيء لاتتضمن منطقيا المعرفة بعلاقته ، (٢) والمعرفة ببعض علاقاته لاتتضمن المعرفة بجميع علاقاته ولا المعرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق . فقد أكون على معرفة مباشرة بوجع أسناني ، وقد تبلغ هذه المعرفة المباشرة من التمام أقصى ما تصل اليه أي معرفة مباشرة من دون أن أعرف كل ما يستطيع طبيب الأسنان (وهو ليس على معرفة مباشرة بالوجع) أن يخبرني به عن سبب الداء ، ولذلك لا أكون على معرفة « بطبيعته » بالمعنى السابق . وبهذه الصورة فان وجود علاقات للشيء لا يثبت أن هذه العلاقات ضرورية منطقيا . أي أننا لا يمكن أن نستنتج من كون الشيء هو ذاته أنه لا بد أن تكون له مختلف العلاقات التي له في الواقع . وإنما يترتب هذا منطقيا في الظاهر فقط ، لأننا نعرفه مقدما .

ويترتب على هذا أننا لا يمكن أن نثبت أن الوجود بجملة يؤلف منظومة متسجمة واحدة ، كما يعتقد هيجل وإذالم نستطع أن نبرهن على هذا فأننا لا نستطيع أن نبرهن على عدم وجود حقيقة للزمان ، المكان والمادة والشر ، لأن هيجل إنما استنتج هذا لما للزمان والمكان

والمادة والشر من صفة الجزئية ولما تنطوي عليه من علاقات بالأشياء الأخرى .
وهكذا لا يرى بين أيدينا إلا البحث الجزئي للعالم ولنا قادرين على معرفة صفات
تلك الأجزاء من السكون البعيدة عن نطاق تجاربنا . وهذه النتيجة - وهي
تخيب تلك الآمال التي تتعلق بالنظم الفلسفية - منسجمة مع روح العصر العلمية
الاستقرائية ، وهي قائمة على التخصيص الشامل للمعرفة الانسانية ذلك التخصيص
الذي كان عمنا في الفصول السابقة .

وقد بدأت معظم البحوث الجريئة لفلاسفة ما وراء الطبيعة بمحاولة البرهنة
على أن الظواهر الخارجية في العالم الواقعي تنطوي بذاتها على تناقض ، فلا يمكن
أن تكون حقيقية . على أن وجهة التفكير الحديث بحملتها منصرفه الى بيان
أن التناقض المزعوم وهمي ، وأن قليلا من الأمور يمكن البرهنة عليه بصورة
أولية بتأمل ما يجب أن تكون عليه الأشياء . وخير ما يمثل هذا هو الزمان
والمكان . فالزمان والمكان يبدوان لا متناهيين في الامتداد ، وقابلين للتجزئة
بلا نهاية . فلو سافرنا على خط مستقيم في أي اتجاه ، لكان من الصير علينا أن
نعتمد أننا سنصل في النهاية الى نقطة أخيرة ، ليس وراءها شيء ، حتى ولا
المكان الخاوي . وكذلك لو ركبنا مطية الخيال تحملنا في الزمان الماضي أو المستقبل
لكان من الصير علينا أيضاً أن نعتمد أننا سنصل الى أول الزمان أو آخر الزمان
من دون أن يكون هناك زمان وراءه . فالزمان والمكان كما يبدوان لا متناهيان
في الامتداد .

وبالإضافة الى هذا اذا أخذنا أي نقطتين على خط فان من الواضح أنه لا بد
أن توجد نقاط أخرى بينهما ، مهما كانت المسافة بينهما قصيرة ، فكل مسافة
يمكن أن تنصف وكل من نصفها قابل لأن ينصف وهكذا بلا نهاية . وكذلك
الحال في الزمان فهما كانت الفترة بين لحظتين قصيرة ، فلا بد أن تكون هناك

لحظات أخرى بينها . وإذن فالمكان والزمان يدوان قابلين للتجزئة بلا نهاية .
ولكن الفلاسفة في معارضة هذه الوقائع الظاهرة (وهي الامتداد وقابلية التجزئة
اللانهاية) أوردوا من الحجج ما يميل الى بيان أنه لا يمكن أن
توجد مجموعة غير متناهية من الأشياء ، ولهذا فإن النقاط في المكان والاحظات
في الزمان لا بد أن تكون متناهية . وهذه الصورة ينشأ تناقض بين
طبيعة المكان والزمان الظاهرة وبين ما يظن من استحالة وجود مجموعات
لامتناهية .

وقد استنتج كانت ، وهو أول من أكد هذا التناقض ، استحالة وجود
المكان والزمان وقرر أنها ذاتيان فقط ، وقد أخذ كثير من الفلاسفة بعده
بهذا الرأي معتقدين أن الزمان والمكان ليسا خاصيتين ذاتيتين للعالم كما هو في
الحقيقة ، بل هما مجرد مظهر له . على أنه قد انضح الآن بفضل جهود الرياضيين
وأبرزهم في هذا (جورج كانتور) أن القول باستحالة وجود مجموعة لامتناهية
قول خاطيء . فهذه المجموعات اللامتناهية لا تنطوي بذاتها على تناقض ، ولكن
تناقضها إنما هو بعض سوابق الأحكام التي يصر عليها أصحابها إصراراً قائماً على
الهوى . ومن أجل هذا فإن الأسباب الداعية لاعتبار الزمان والمكان غير حقيقيين
لم تعد صالحة ، وبذلك نضب منبع من المنابع الكبيرة التي تستمد منها المنظومات
المبتدئية العون والمساعدة .

على أن الرياضيين لم يقنعوا بالكشف عن أن المكان كما يظن عامة ممكن ، بل
لقد بينوا أن من الممكن وجود صور كثيرة أخرى من المكان ، الى الحد الذي
يكون في استطاعة النطق بالكشف عن وجودها . فقد ظهر أن بعض بديهيات
أقليدس التي تبدو للدراك العام أنها ضرورية الوجود والتي درج الفلاسفة سابقاً
على افتراض ضرورة وجودها ، إنما تستمد مظهر الضرورة من معرفتنا بالمكان

الحقيقي معرفة الفة واعتماد فقط ، وليس من أي أساس منطقي فصل اليه بصوره
أولية . وقد تصور الرياضيون عوالم تتكون فيها هذه البديهيات باطلة
ولاستخدموا المنطق اينتقضوا سوابق الأحكام التي يتشلق بها الادراك العام ويصر
عليها ، وليكشغوا عن امكان وجود امكنة تختلف قليلا أو كثيرا عن المكان
الذي نعيش فيه . ولايختلف بعض هذه الامكنة عن المكان كما يتصوره افلايدس
وهو يدور حول المسافات الممكن قياسها . الا قليلا حتى ان من المستحيل أن
تكشف بالملاحظة ، عما اذا كان المكان الحقيقي الذي نحن فيه يجري وفق
تصور افلايدس تماما وأنه واحد من هذه الامكنة الأخرى . وبهذه الصورة
يعكس الوضع تماما . فقد كان يبدو قبلا أن التجربة لم تدع الا نوبا واحداً من
المكان للمنطق . ثم يكشف المنطق عن استحالة وجود هذا النوع من المكان .
أما الآن فالمنطق يعرض أنواعا كثيرة للمكان ويبين أنها ممكنة الوجود مستقلة
عن التجربة وان التجربة انما تفصل بينها الى حد ما فقط . ولهذا بينا أصبحت
معرفتنا بما هو موجود أقل مما كان يظن سابقا ، فان معرفتنا بما يمكن
أن يكون قد زادت كثيراً وبدلا من أن تبقى محصورة بين ضمن
حدود ضيقة يمكن أن يكتشف كل زواياها وخبائنها ، نجد أنفسنا
في عالم رحب طليق مليء بالممكنات ، لا نعرف الكثير عنه لأن ما يمكن أن
يعرف كثير واسع .

وما حصل في حالة المكان والزمان حصل الى حد ما في نواح أخرى . فقد فشلت
المحاولة لتحديد الكون وحصره اعتماداً على مبادئ أولية . وبدلا من أن يكون
المنطق حاجزاً يقف في وجه ضروب الامكان ويمد منها ، كما كان سابقاً أصبح الباعث
على انطلاق الخيال وتحرره حيث يعرض عددا لا يحصى من الوجوه المحتملة (الوجود)
التجريبية عن الادراك العام الذي ينأى عن التأمل ، تاركا للتجربة مهمة البت

— حينما يكون ذلك ممكناً — في أمر هذه العوالم الكثيرة التي يعرض انطق بين يديها ، وبهذه الصورة تصبح المعرفة بما هو موجود محدودة بما نستطيع أن نتعلمه من التجربة وليس بما نستطيع أن نجربه في الواقع لأنه كما رأينا توجد معرفة عن طريق الوصف واسعة تتعلق بأشياء ليست لنا تجربة مباشرة بها . ولكننا نحتاج في جميع حالات المعرفة بالوصف إلى شيء من الارتباط والعلاقة بين الكليات تمكننا أن نستنتج مما يكون بين أيدينا من معلومات (وجود) شيء من ضرب معين تتضمنه تلك المعلومات . ففما يتعلق بالأشياء المادية مثلاً ، يكون المبدأ الذي ينص على أن الحقائق الحسية إنما هي رموز ودلائل على الأشياء المادية هو نفسه علاقة بين الكليات ، وإنما تمكننا التجربة بفضل هذا المبدأ فقط من أن نكتسب معرفة حول الأشياء المادية . ومثل هذا يعصدق على قانون العملية أو — إذا زلنا إلى ما هو أقل شمولاً — على مبادئ مثل قانون الجذب .

والمبادئ العامة مثل قانون الجذب إنما تم البرهنة عليها أو يكشف عن كونها كبيرة الرجحان بالجمع بين التجربة وبين مبدأ أولي خالص كبدأ الاستقراء وهكذا فإن معرفتنا البديهية وهي مصدر جميع معرفتنا بالحقائق ذات نوعين ، معرفة تجريبية خالصة تنبئنا بوجود الجزئيات التي نكون على معرفة مباشرة بها وبعض خصائصها ، ومعرفة أولية خالصة وهي التي تهدينا إلى العلاقات والصلات بين الكليات وتمكننا من أن نستنتج استنتاجات من الوقائع الجزئية الواردة في المعرفة التجريبية . وتعتمد المعرفة المكتسبة دوماً على شيء من المعرفة الأولية الخالصة كما تعتمد عادة على شيء من المعرفة التجريبية الخالصة أيضاً .

وإذا صح ما ذكرناه فإن المعرفة الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية ، فليس هناك من ينبوع للحكمة تغترف منه الفلاسفة ولا يغترف منه العلم

والنتائج التي تهتدى إليها الفلسفة لا تختلف في الأساس عن تلك التي يحصل عليها العلم . ولكن الميزة الفارقة الأساسية للفلسفة التي تجعل منها دراسة متميزة عن العلم إنما هي النقد ، فهي تعرض المبادئ التي يستخدمها العلم وتتجلى في الحياة اليومية على النقد الفاحص ، وتبحث عما قد يكون فيها من تناقض ، ولا تقبلها بعد التحجيص الدقيق إلا بعد أن ينتهي كل سبب لرفضها . وإذا كانت هذه المبادئ التي يقوم عليها العلم قادرة - بعد أن تنتزع منها التفاصيل الزائدة غير المناسبة - على أن تمدنا بالمعرفة حول الكون بجملة ، كما يعتقد كثير من الفلاسفة ، فإن هذه المعرفة جديرة بإيماننا جدارة المعرفة العلمية بها ، على أن بحثنا السالف لم يكشف مثل هذه المعرفة ، واذن فالنتيجة منه فيما يتعلق بالمذاهب الخاصة بتجريئين من فلاسفة ما وراء الطبيعة ، نتيجة سلبية . أما حول ما يتعلق بما يسلم به عامة من المعرفة ، فنتيجة بحثنا كانت على العموم إيجابية ، فمن النادر أننا وجدنا سبباً لرفض هذه المعرفة وانكارها على أساس ما اصطنعناه من النقد ، ولم نر أي سبب لافتراض أن الإنسان غير قادر على هذا النوع من المعرفة الذي يظن به عادة القدرة عليه .

على أن من الضروري حين نتحدث عن الفلسفة باعتبارها نقداً لمعرفة أن نضع بعض الحدود لهذا الوصف الذي نصفها به . فنحن إذا اتخذنا موقف الشك الذي لا يقف عند حد في شكه ، واضعين أنفسنا خارج نطاق المعرفة تماماً ، حيث نحاول من هذا الموقف الخارج عن الحدود المعرفة وندخل ضمن دائرتها فإننا نطلب بذلك المستحيل ، ذلك أنه لا يمكن أن يدحض هذا الشك أو يرد . لأن كل دحض له لابد أن يبدأ بجزء من المعرفة يشترك في التسليم به جميع المتخاصمين ، وليس من تدابيل يمكن أن يبدأ من الشك الخالص . ومن

أجل هذا فالنقد الذي تصطنعه الفلسفة يجب ألا يكون من هذا النوع الهدام
إذا كان لنا أن نأمل الوصول الى أية نتيجة منه . ففي وجه الشك المطبق ، لا يمكن
أن يقوم أي دليل منطقي ولكن من اليسير أن يتبين المرء أن هذا الشك شك
غير معقول . و « الشك المنظم » الذي أوجده ديكرت وبدأت منه الفلسفة
الحديثة ليس من هذا النوع بل هو النقد الذي أكدنا أنه لباب الفلسفة
وجوهرها . نعم « فشكه المنظم » يتألف من الشك في كل ما يبدو موضعاً للشك
والسؤال ، أي من الوقوف لدى كل جزء من المعرفة ليسأل نفسه عما إذا كان
يشعر لدى التأمل فيه باليقين من أنه يعرفه حقاً ، وهذا هو النقد الذي يؤلف
لباب الفلسفة . فبعض المعرفة كالمعرفة به بوجود الحقائق الحسية يبدو غير
قابل لأن يشك فيه مهما تأملناه بهدوء ونفاذ والنقد الفلسفي لا يتطلب منا فيما
يتصل بمثل هذه المعرفة أن نكف عن الاعتقاد بها . ولكن هناك معتقدات
كالاعتقاد مثلاً بأن الأشياء المادية تشابه الحقائق الحسية تماماً نقول بها حتى نبداً
بتأملها ، فإذا أخضعناها للتدقيق تبديت وذهبت هباء . ومثل هذه
المعتقدات تطالبنا الفلسفة أن نرفضها ما لم نخرج ما يستندما في وجهة
جديدة من التدليل . ولكن رفض المعتقدات التي لا يورد عليها أي اعتراض ،
مهما مضينا في تحصيلها تحصيلاً دقيقاً أمر غير معقول وليس هو ما تدعو
اليه الفلسفة .

وبعبارة موجزة ، النقد الذي ترمي اليه الفلسفة ليس هو ما يصر على الرفض
والانكار لدون ما سبب بين ، بل هو الذي يتناول بالبحث كل جزء من المعرفة
حسب قدره وأهميته ، ويحتفظ بكل ما يصمد لهذا البحث ويخلص من الامتحان
باعتباره معرفة صحيحة . أما التعرض للزلل فامر لا ننكره لأن
الانسان غير معصوم من الخطأ . ولقد تدعى الفلسفة عن حق أنها تنقص من

التمريض للوقوع في الخطأ حتى لتجعل خشية الوقوع فيه في بعض الحالات
ضئيلة بحيث يمكن انفعالها عملياً . وليس من الممكن أن تفعل
الفلسفة أكثر من هذا في دنيا لا بد أن يحصل فيها الخطأ ، ولا يوجد
داع حصيف من دعاة الفلسفة له أن يقول بأنها تستطيع القيام بأكثر

من ذلك .



[Faint, mostly illegible handwritten text in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

الفصل الخامس عشر

قيمة الفلسفة

أما وقد وصلنا الى نهاية هذا الاستعراض الوجز لمشا كل الفلسفة على ما فيه من نقص وقصور يحسن بنا في الختام أن نفحص عن قيمة الفلسفة وعن الأسباب التي تدعو الى دراستها . ومما يجعل تدبر هذه المسألة ضروريا هو أن الكثير من الناس تحت تأثير العلم والشئون العملية ينجحون الى الشك في الفاسفة ويسألون ، أهى شيء أكثر من دراسات تافهة عقيمة على براعتها وتحديدات محيرة مربكة ومناظرات حول أمور من المستحيل الوصول الى معرفتها ؟

ويبدو أن هذه النظرة للفلسفة إنما تأتي من تصور خاطيء لغايات الحياة ولأنواع الحاجات التي تسمى الفلسفة الى بلوغها . والعلم الطبيعي نافع لعدد لا يحصى من الناس الذين يجهلونه تمام الجهل وذلك عن طريق المخترعات التي أنتجها ، ولهذا فدراسة العلم لا يحض عليها مجرد تأثيرها على دارمها فقط ، بل لما تتركه من أثر في الحياة الانسانية طمة ، وليس للفلسفة مثل هذا النفع فان كان لدراستها أي أثر يتعدى دائرة طلابها فانما هو أثر غير مباشر فقط ، وذلك عن طريق تأثيرها في أولئك الذين يدرسونها . فاذا أردنا أن نتمس بقيمة للفلسفة فأما نلتمسها أولا في هذا التأثير وفوق هذا فأنا اذا أردنا أن نتجنب الفشل في تحديد ما يكون للفلسفة من قيمة فيجب أن نجرد عقولنا أولا من الأحكام السابقة التي يتمسك بها أولئك الذين يسمون خطأ رجالا « عمليين » . فالرجل « العملي » تبعاً للاستعمال العام لهذا اللفظ هو الذي لا يعترف إلا بالحاجات المادية فيرى أن الناس لا بد أن يصيبوا غذاء لأجسامهم وينسى أن عقولهم تحتاج الى غذاء لها أيضاً . ولو كان جميع الناس على حال من اليسر والرخاء ، وتم القضاء على الفقر

والمرض الى أقصى ما يمكن ، لبقى الكثير مما لا بد من القيام به لايجاد مجتمع
فاضل ، بل أن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل في أهميتها على الأقل عن
حاجات البدن . وإنما تكون قيمة المناهضة في صلاتها بحاجات العقل فقط ، ولا
يؤمن بدراسة الفلسفة ويكبرها عن أن تكون ضياعا للوقت إلا أولئك الذين
يأبهون بحاجات العقل ويقدرونها . إن الفلسفة ترمي أولا الى المعرفة ، شأنها
شأن سائر الدراسات . والمعرفة التي تصير إليها إنما هي ذلك النوع من المعرفة
الذي يكسب مجموعة العلوم وحدة ووضوح عليها نظاما ، ذلك النوع الذي يأتي من
التحصيل الدقيق والنقد الناقد للأسس التي تقوم عليها آراؤنا وأحكامنا ومعتقداتنا
غير أنه لا يمكن أن يقال أن الفلسفة قد نجحت نجاحا كبيرا في محاولتها الاجابة
عن مثل هذه المسائل اجابة دقيقة محددة . ولو سألت رياضياً أو مؤرخاً أو عالماً
في التعدين ، عما وصل إليه ذلك الضرب من العلوم الذي خصه بعنايته من الحقائق
المنظمة المحددة لامتد جوابه ما وسعك أن تصفي إليه . ولكنك لو عرضت هذا
السؤال نفسه على فيلسوف لأقر إذا كان صريحاً بأن دراسته لم تنته بنتائج موجبة
كذلك التي انتهت اليها العلوم الأخرى . صحيح أن ذلك يمكن تفسيره باعتبار أنه
متى تم الوصول الى معرفة محددة في موضوع معين ، لم يعد هذا الموضوع قسماً
من الفلسفة بل يصبح علماً منفصلاً عنها . فقد كانت دراسة الاجرام السماوية
قسماً من الفلسفة ولكنها أصبحت فيما بعد علم الفلك ، وقد سمى نيوتن مؤلفه
العظيم « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » . وكذلك الحال في دراسة العقل
الانسانى التي كانت حتى عهد جد قريب جزءاً من الفلسفة ولكنها انفصلت عنها
وأصبحت علم النفس . ويتبين من هذا أن ما في الفلسفة من عدم اليقين إنما هو
أمر ظاهر أكثر من كونه حقيقياً ، فذلك المسائل التي تم الوصول فيها الى اجوبة
محددة ، قد ألحقت بالعلم ، أما تلك التي لم يهتد في الوقت الحاضر الى اجوبة

محددة عنها فقد بقيت للفلسفة .

غير أن هذا بعض الحق فيما يتعلق بعدم اليقين في الفلسفة فقط . نعم توجد
أسئلة كثيرة - ومن بينها ما هو ذو متعة كبيرة لحياتنا الروحية - لا بد
أن تبقى بقدر ما يتبها لنا أن نحكم عصبية في حلها على الفكر الانساني ما لم
يأت على قواه تغيير يجعلها غير ما هي عليه الآن . ومن هذه الأسئلة ، ألا يكون
أية وحدت في الخطة ، المقصد ، أم أنه مجرد اختلاط ذرات بعضها مع بعض
اختلاطاً أنى عفواً واعتباطاً ؟ هل الفكر جزء دائم ثابت في الكون ، يفتح
باب الأمل الى الوصول الى نور غير محدود في الحكمة والعقل أم هو حادثة
طارئة في كوكب صغير لا بد أن تكون الحياة عليه في النهاية أمراً مستحيلاً ؟
وهل للخير والشر أهمية للكون بأجمعه أم للانسان فقط ؟ هذه أسئلة تثيرها
الفلسفة وقد اختلفت الاجابات عنها باختلاف الفلاسفة . غير أن هذه الاجابات
الفلسفية تبدو - سواء أكان في الامكان الوصول الى أجوبة أخرى بطرق
أخرى أم لا - غير صحيحة قطعاً . ومع ذلك فيها بضوئ الأمل في الكشف
عن جواب لهذه الأسئلة ، فإن من شأن الفلسفة أن تنظر فيها بلا انقطاع ، وأن
تبعث فينا الشعور بأهميتها وأن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار أو يؤدي
الى جواب عنها وأن تبقى حياً فينا الشوق الى تأمل الكون وتدبره ذلك
الشوق الذي هو ممرض لأن يقضي عليه اذا حصرنا أنفسنا في نطاق المعرفة التي
تم التحقق منها .

حقاً أن كثيراً من الفلاسفة قالوا بأن الفلسفة تستطيع أن تقرر صدق
الأجوبة عن تلك المسائل الأساسية ، وزعموا أن ما هو على جانب كبير من
الأهمية والخطورة من بين العتقدات الدينية ، يمكن البرهنة على صدقه بالتدليل
الدقيق الضبوط . ولكننا نستطيع أن نحكم على مثل تلك المحاولات في

التدليل لا بد لنا من أن نستعرض استعراضاً شاملاً المعرفة الانسانية بجمليتها وأن نكون رأياً حول مناهجها في البحث وحدودها التي تقف عندها . فليس من الحكمة في مثل هذا الموضوع أن نتحدث بلهجة اليقين والتأكيد ، ولكن إذا كانت البحوث التي نهجناها في الفصول السابقة لم تفضلنا ولم تقدمنا الى مهابي الخطأ والزلل ، فاننا نرى أنفسنا ملزمين بان نطلق الأمل في العثور على براهين فلسفية للمعتقدات الدينية . وإذن فلا يمكن أن ندخل في نطاق الفلسفة ونحسبه من قيمتها أية مجموعة محدودة من الأجوبة عن تلك المسائل ومن أجل هذا فقيمة الفلسفة ، يجب ألا تعتمد على أية مجموعة مزعومة من المعارف المحددة الممكنة التحقق عنها والتي يتهمياً لدارسي الفلسفة أن يبلغوها ويصلوا اليها .

أول قيمة الفلسفة إنما تلمس في ماهي عليه من عدم اليقين بالذات . والشخص الذي ليس له أي نصيب من الفلسفة يمضي في حياته أسير سوابق أحكام استمدتها من البدهة العامة المشاعة ومما درج عليه أهل عصره وقومه ، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل اليها بدون من عقل متدبر أو نقد محص . فيظهر له العالم محدداً محصوراً واضحاً جلياً ، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال ، وكل ما ليس مألوف من صور الامكان فهو مزدرى صرف . أما إذا شرع المرء يتفلسف فالحال على التقيض ، لأنه يجد كما وجدنا في الفصول الأولى أنه حتى الأشياء العادية المألوفة في الحياة اليومية تثير من المشاكل التي لا يمكن الاجابة عنها إجابة تامة قط . فالفلسفة إن كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين الى الجواب الصحيح لما تثيره من شكوك ، فهي قادرة على أن توحي بكثير من صور الامكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد ، فهي إن أتممت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي ، زادت في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون ، ثم هي تقضي على النقة والاطمئنان الشوبين بالزهو والخبلاء لأولئك

الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدى الى التحرر والانعتاق ، وتوقف فينا
الشعور بالتعجب والرغبة في الاطلاع بما تعرضه من أشياء مألوفة في صور
غير مألوفة .

وفيما عدا ما تكشفه لنا الفلسفة من صور للامكان لم تكن لتخطر بالبال ، فان
لها قيعة - لعالمها هي قيمتها الرئيسية - وذلك لما في موضوعاتها التي تدعو الى
تأملها من عظمة وخطورة ، ولما تؤدي اليه من حرية وانعتاق من المطالب
الشخصية الضيقة المحدودة عن طريق ذلك التأمل . حياة الشخص الذي تتحكم فيه
الغريزة حياة محصورة في دائرة ضيقة من الحاجات الخاصة ، وهي دائرة قد تشمل
الأسرة والاصدقاء ولكنها لا تتعدى ذلك الى العالم الخارجي الذي لا يؤبه به
الا بمقدار ما يمين على تحقيق الرغبات الغريزية أو يعمل على صدها ففي هذه
الحياة شيء من القلق والضيق يقابلهما في الحياة الفلسفية الهدوء والانطلاق .
والعالم الذي تعمل فيه حاجات الغريزة ومطالبها عالم صغير ، يقوم وسط عالم كبير
واسع لا بد أن يأتي على ذلك العالم الصغير ان عاجلا أو آجلا فيحطمه ويقضى
عليه . ومالم نستطيع أن نوسع من دائرة حاجتنا ومطالبنا حتى تمتد لتشمل العالم
الخارجي بجملمته ، فاننا نظل كالكتيبة تحاصر في قلعة تعصم بها ، وهي تعلم
أن العدو يحول بينها وبين الحرب وأن لامعدى من التسليم في النهاية . وليس في
مثل هذه الحياة سلام ، بل هو النزاع الذي لا ينقطع بين الحاح الرغبة وعجز
الارادة ولا بد لنا ان كنا ننشد الحياة الرفيعة الحرة أن نهرب بطريقة ما من ذلك
الامر وذلك النزاع .

وفي التأمل الفلسفي مهرب لمن شاء . فهذا التأمل الفلسفي في نظرتة الواسعة
الشاملة لا يقسم الكون الى معسكرين متنازعين - أصحاب وخصوم وأعوان
وأعداء وأخيار وأشرار - بل أنه لينظر اليه جملة نظرة التجرد عن الغرض

والطوى . ولا يرمى هذا التأمل حين يكون خالصا الى اثبات شبه بين الانسان وغيره ومن الاشياء في الكون . صحيح ان كل اكتساب للمعرفة هو توسيع للذات ومد لحدودها ، ولكنه توسيع خير ما يكون حينما لا يقصد مباشرة . ولا يتم الوصول اليه الا حين تكون الرغبة في المعرفة هي وحدها المؤثرة الفاعلة عن طريق الدراسة التي لا تصبو مقدما الى أن يكون لما تتناوله من موضوعات هذه الصفات أو تلك ، بل تحمل الذات على أن تتكيف وفقا لما تجده في تلك الموضوعات من صفات . نعم لا يمكن بلوغ هذا التوسيع للذات بأن يحاول المرء أن يبين - وهو ينظر الى الذات كما هي - ان العالم شبيه بهذه الذات بحيث أن معرفتها ممكنة من دون أن نتناول ماهو غريب عنها مخالف لها . والرغبة في البرهنة على هذا القول ضرب من تأكيد الذات وهو ككل ضرب من تأكيد الذات عقبة في سبيل نمو الذات ذلك النمو الذي نرمي اليه ، والذي تدرك الذات أنها قادرة عليه . فتأكد الذات سواء في التأمل الفلسفي أو في غيره ينظر الى العالم من حيث هو وسيلة الى غايته ، وهو بهذا يجعل العالم ذا أهمية أدنى من أهمية الذات ، فكأنما الذات تضع حدودا دون نمو أغراضها وحاجاتها . والامر في التأمل الفلسفي على الضد من ذلك لأننا نبدأ فيه بما ليس ذاتا وعن طريق ما فيه من العظمة والكبر تتسع حدود الذات وتمتد ، فمن طريق ما في الكون من لا نهاية يبلغ الذهن الذي يتأمل به بعض تلك اللانهاية

ولهذا السبب فإن نمو النفس ورفعتها لا تأتي عن طريق تلك الفلسفات التي تدمج الكون في الانسان وتلحقه به . ان المعرفة ضرب من الاتحاد بين ماهو ذات وما هو غير ذات ، وانما يفسد ذلك الاتحاد - كما هي الحال في كل اتحاد - التسلط والسيطرة ، فكل محاولة اذن لتصور أن الكون يجري ونقا لما نجد في أنفسنا محاولة تسيء الى ذلك الاتحاد وهناك نزعة فلسفية آخذة في الانتشار

تعمل الى الأخذ بالرأي القائل بأن الانسان هو الميزان الذي تقاس به الأشياء ،
وان الحقيقة من صنع الانسان ، وأن الزمان والسكان والكليات كلها من
خصائص العقل وأنه اذا كان هناك شيء ايس من خلق العقل فهو غير قابل للمعرفة
وايس بذى قيمة لنا . وهذا رأى — اذا كانت بحوثنا السالفة صائبة — غير
صحيح ولكنه بالاضافة الى كونه غير صحيح ينزع من التأمل الفلسفي كل ما فيه
من قيمة ، لأنه يقيد ذلك التأمل في حدود الذات . وما يدعى معرفة تبعاً لذلك
الرأي ليس اتحاداً بين الذات وغيرها ، بل مجموعة من سوابق الاحكام والعادات
والرغبات تكون كالحجاب السكثيف يفصل بيننا وبين العالم الكبير الواسع
والشخص الذي يجد متعة في مثل هذه النظرية المعرفة يكون كمن يأبى أن يبرح
دائرة أمرته وعشيرته خشية الا تكون كلمته حينئذ نافذة تقاذاقانون وقوته .

أما التأمل الفلسفي الصحيح فعلى العكس يجد متعة في كل توسيع لما ليس
بالذات أي في كل ما يزيد من الموضوعات المتأمله ويرتفع بها ، وبذلك يزيد من
الذات المتأمله ويرتفع بها ، فكل ما هو في التأمل شخصي وخاص ، وكل ما يعتمد
على العادة والحاجة الذاتية يحرف الموضوع ويشوهه ، وبذلك يسيء الى الاتحاد
الذي يسعى اليه الفكر . فهذه الامور الشخصية الخاصة بما نضعه من حاجز
بين الموضوع والذات تحبس الفكر وتقيده . والفكر الحر الطليق يرى
الأشياء كما قد تراها الآلهة من دون أن يتقيد بهذا أو ذاك أو بالأمال والخاوف ،
ومن دون أن تربطه أغلال المعتقدات التي يقرها العرف وسوابق الأحكام السابقة
التي تبقياها التقاليد بل يتأمل بهدوء من دون أن تقسد تأمله العاطفة وليس له من
رغبة سوى المعرفة . المعرفة الخالصة المجردة عن الأغراض الشخصية بمقدار ما
يتبها ذلك لانسان . ومن ثم فهذا الفكر الحر الطليق يقدر المعرفة المجردة
الشاملة التي تقتحم سماها حوادث الحياة الخاصة أكثر مما يقدر المعرفة الآتية عن

طريق الحواس تلك المعرفة التي لا بد لها أن تعتمد على النظرة الشخصية المحضة
المحصورة وعلى جسم تشوه أعضائه الحس فيه المعرفة التي تفرضها بمقدار ما
تكشف وتبين منها .

والعقل الذي درج على الحرية واعتماد التجرد عن الهوى مما هو ضروري في
التأمل العلمي يستبقي شيئاً من هذه الحرية والتجرد عن الهوى في مجال العمل
والوجدان . فلا ينظر الى أغراضه ورغباته الا باعتبارها أجزاء من الكل
الشامل ومن دون ذلك الاصرار والالحاح الذي يأتي من النظر اليها باعتبارها
أجزاء لا متناهية في الصغر في عالم لا يكون لأفعال المرء أي أثر على الأشياء
الأخرى . وهذا التجرد عن الهوى الذي يظهر في التأمل في صورة الرغبة
الخالصة في الحقيقة ، يظهر في العمل في صورة العدل وفي الوجدان في صورة
الحبة التي يمكن أن تضني على الجميع ولا تقتصر على أولئك الذين يراد منهم
النفع أو يدور حولهم الإعجاب . ولذلك فالتأمل لا يوسع موضع التفكير فقط ،
بل موضوعات العمل والوجدان أيضاً ، ويجعل منا رعية لا تكون أجمع لا لمدينة
ضيقة واحدة ، تكون في حرب مع الأخريات . وفي هذه الوطنية العالمية
تقوم حرية الفرد الحقة وتخلصه من العبودية للأمال والخائف المحدودة .

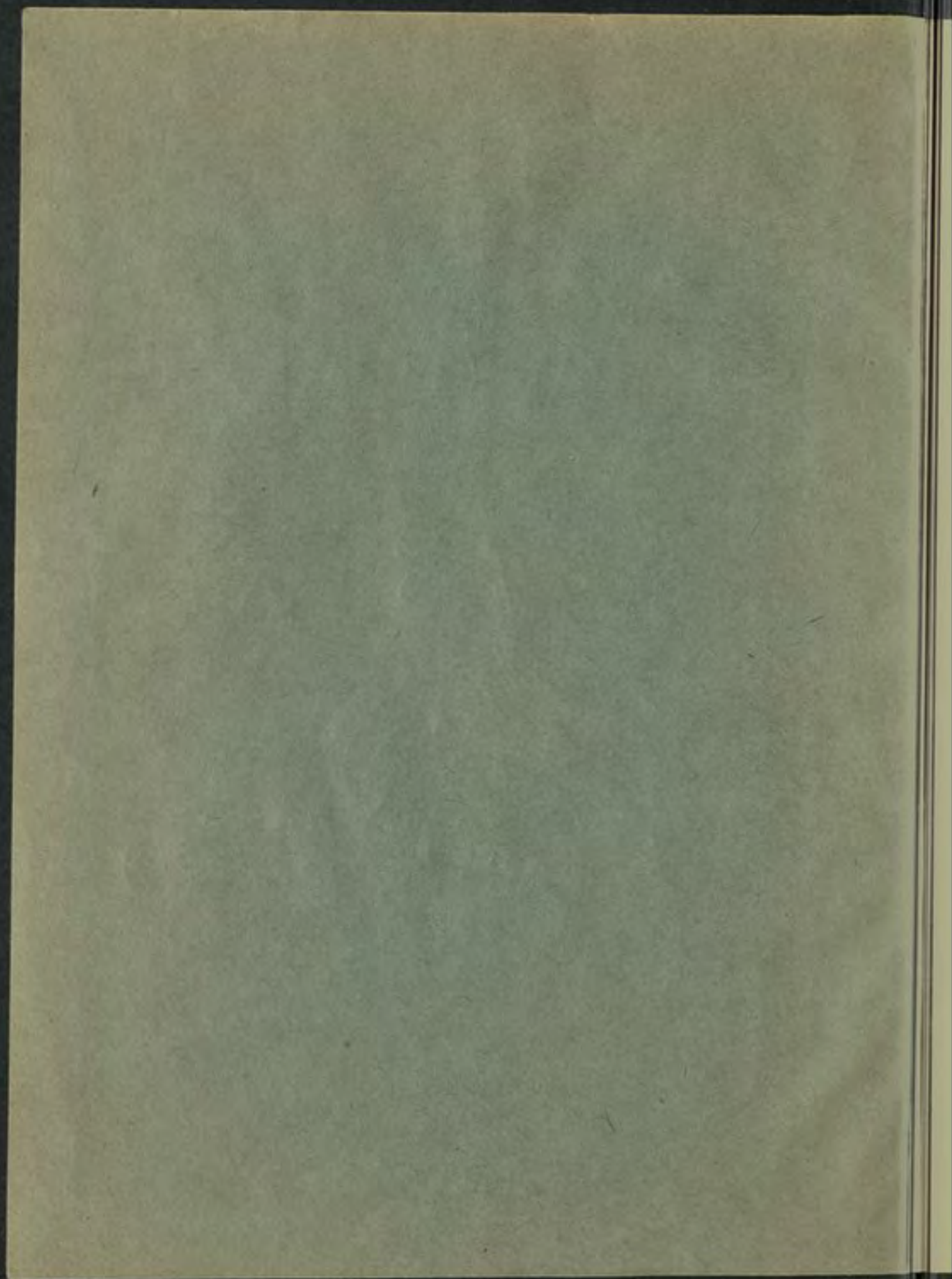
ونوجز بحثنا في قيمة الفلسفة فنقول ، ان الفلسفة انما تدرس ليس من
أجل أية أجوية محدودة بما تثير من مسائل ، ذلك لأنه لا توجد عادة مثل هذه
الأجوية المحدودة التي يمكن التحقق من صدقها ، بل من أجل تلك المشاكل
نفسها ، لأن هذه المسائل توسع من تصورنا لما هو ممكن وتزيد من ثروة
الخيال الفكري فبنا ثم هي تنقص من الدعوى الفارغة باليقين التي تحول بين
العقل وبين التأمل والتدبر ، فالفلسفة تدرس أولاً لأن العقل بما يتأمله عن
طريق الفلسفة من عظمة الكون يعود عظيماً ويصبح قادراً على ذلك الاتحاد
بالكون ذلك الاتحاد الذي هو أعلى ما يرحي إليه من ضروب الخير .

اعتذار

وقعت بعض هفوات مطبعية لم نشأ اثباتها لأن القاري يتداركها من

غير اعتناء .

Faint, illegible handwriting or bleed-through from the reverse side of the page.



DATE DUE



رسائل برتراند، الأول الأول
مشاكل الفلسفة

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01201125

104
R96pa
c.1

104
R96p A
c.1